
دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

الرسالة ٣٩٩

الوعي بالشفاهية والكتابية عند العرب

قراءة في مصنّفات الجاحظ

د.محمد عبيد الله

كلية الآداب والفنون - جامعة فيلادلفيا

المملكة الأردنية الهاشمية

حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية - الحولية الرابعة والثلاثون - ١٤٣٥ هـ / ٢٠١٤م

المؤلف

د. محمد عبيد الله

- دكتوراه في اللغة العربية وآدابها، تقدير امتياز، الجامعة الأردنية، ١٩٩٨.
- أستاذ مشارك، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة فيلادلفيا.
- ناقد وشاعر، انتخب نائباً لرئيس رابطة الكتاب الأردنيين (٢٠٠٩ – ٢٠١١).
- يعمل حالياً عميداً لكلية الآداب والفنون بجامعة فيلادلفيا.

الإنتاج العلمي :

أولاً – الكتب :

١ – القوس والحنين (القصة القصيرة في مجلة الأفق الجديد المقدسية)، وزارة الثقافة، رام الله، ٢٠٠٠.

٢ – القصة القصيرة في فلسطين والأردن، سلسلة كتاب الشهر رقم (٢٣)، وزارة الثقافة، عمان، ٢٠٠٢.

٣ – فلسطين في القصة القصيرة الأردنية، منشورات دار أزمنة واللجنة الوطنية العليا لعمان عاصمة للثقافة العربية، عمان، ٢٠٠٢.

٤ – فن المقالة (أسس نظرية، تطبيقات، نماذج)، مشترك مع أ. د صالح أبو أصبع، دار مجدلاوي، عمان، ٢٠٠٢.

٥ – بلاغة السرد (قراءات مختارة في القصة القصيرة الأردنية)، وزارة الثقافة الأردنية، عمان ٢٠٠٦.

٦ – بنية الرواية القصيرة (الرواية القصيرة في الأردن وفلسطين)، دار أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٦.

٧ – جماليات القصة القصيرة – قراءة في تجربة إلياس فركوح، دار أزمنة، عمان، ٢٠٠٩.

٨ – معالم الحياة الأدبية في فلسطين والأردن ١٩٥٠ – ٢٠٠٠، (فصل القصة القصيرة)، مؤسسة شومان والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٩.

٩ – أساطير الأولين: الجنس الأدبي الضائع في السرد العربي القديم، بدعم من جامعة فيلادلفيا، عمان، ٢٠١٢.

١٠ – مطعوناً بالغياب (شعر) ، دار أرام ، عمان، ١٩٩٣.

١١ – سحب خرساء (شعر)، دار مجدلاوي، عمان، ٢٠٠٥.

ثانياً – البحوث :

١ – امرؤ القيس في الأدب الحديث – مسرحية (امرؤ القيس بن حجر) لمحمد حسن علاء الدين، مجلة الآداب، جامعة قسنطينة، كلية الآداب واللغات، العدد ٦، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.

٢ – منهج إحسان عباس في تحقيق التراث الشعري، بحث منشور في كتاب: أوراق فيلادلفيا (بحوث محكّمة)، منشورات جامعة فيلادلفيا، عمّان، ٢٠٠٥م.

٣ – المرأة في التراث العربي قبل الإسلام، بحث منشور في: مجلة فيلولوجي، كلية الألسن، جامعة عين شمس، القاهرة، العدد ٢/ XLIV، يونيو ٢٠٠٥م.

٤ – السرد العربي القديم: من الهامش إلى المركز، بحث منشور في: المجلة العربية للعلوم الإنسانية، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، العدد ٩٨، السنة ٢٥، ربيع ٢٠٠٧.

٥ – تحولات السرد في الرواية الجزائرية، بحث منشور في: مجلة بحوث سيميائية، مركز البحث العلمي والتقني لتطوير اللغة العربية، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، الجزائر، العددان ٣ – ٤، ديسمبر ٢٠٠٧.

٦ – موقع اللغة في هوية النص السردي، بحث منشور في: مجلة فيلولوجي، كلية الألسن، جامعة عين شمس، القاهرة، العدد ٤٩/يناير ٢٠٠٨.

٧ – صور من حيل السرد في التراث القصصي العربي، بحث منشور في: مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد ٧٠، العدد ٣، يوليو ٢٠١٠.

٨ – المنهج الأسطوري والشعر الجاهلي، تجربة الدكتور نصرت عبد الرحمن، بحث منشور في مجلة: البصائر، جامعة البترا الأردنية، عمان، المجلد ١٤، العدد١، كانون الأول ٢٠١٠.

المحتويات

ملخص

يتناول هذا البحث قضية «الشفاهية» و«الكتابية» التي تعد مدخلاً مهماً من مداخل الدراسات الأدبية والثقافية، وخصوصاً في الثقافات التي شهد تاريخها تحولات واضحة بين طرفي هذه الثنائية. ويركز هذا البحث على اهتمام الجاحظ (أبوعثمان عمرو بن بحر، ت ٢٥٥ هـ) بالشفاهية والكتابية والقضايا المتفرعة عنهما في مؤلفاته المختلفة كالبيان والتبيين والحيوان والرسائل.

وقد تبدت شخصية الجاحظ «الشفاهية» في الفصول التي عرض فيها للخطابة على سبيل المثال، وتكشّف وعيه بقواعد الأداء الشفوي من مختلف مناحيه: الصوتية / الإيقاعية والتركيبية والدلالية، بل جاوز ذلك إلى مكمّلات الشفاهية من إشارة وحركة وإيماءة وأداة كالعصا والقوس والعمامة وغيرها، فكل هذه اللوازم والأدوات مما له صلة بأصول الخطاب الشفاهي وعناصر بلاغته وتأثيره. وعرض الجاحظ لمفاهيم كثيرة تقع في باب الشفاهية وقضاياها، وخصص أبواباً في ذكر اللسان، وفي تفضيل النطق على الصمت، وغير ذلك مما يمكن أن يقرأ قراءة معاصرة في ضوء ثنائية الشفاهية والكتابية.

وقد اعتنى الجاحظ بمشكلات الشفاهية وصعوباتها، كما أورد فصولاً فيمن أُرْتَج عليه الكلام من الخطباء، وعرض للعي والحصر ولعيوب النطق صوتاً ومعنى... وهذا بحث في مشكلات الشفاهية، وفي صميم صعوباتها مما يتبدى عبر معرفة قواعدها وظروف إنتاج النص الشفوي، ومقابلة ذلك بالكتابية والنص الكتابي. كما عرض الجاحظ في مؤلّفاته لقضايا الكتابية والكتب، مما يتصل بالخطوط وبضروب التأليف وقضايا التصحيح والتحرير، كما عرض لمنافع الثقافة الكتابية وقارن بين القلم واللسان مقارنات تقفنا على فهمه لضربي الثقافة ومساريها وتقديره لدور كل ضرب ومكانته وعلاقته بالآخر وجملة ميزاته التي تفرده عن غيره، وهو ما يحاول هذا البحث عرضه ومناقشته على نحو مفصل.

مقدمة

برز الاهتمام بالتقابل بين «الشفاهية» و«الكتابية» في الدراسات الأدبية والثقافية في ضوء ما سمي بالمسألة الهومرية، نسبة إلى هوميروس، ابتداء من دراسات ميلمان باري (١٩٠٢ – ١٩٣٥) عن الإلياذة والأوديسة، ثم دراسات ألبرت لورد وإرك أ.هافلوك وغيرهم[١]. وقد أضاف الانتباه إلى هذه الثنائية مداخل جديدة مكّنت الباحثين من حلّ بعض المشكلات الثقافية والأدبية، وساعدتهم على قراءة النصوص وتحليلها.

وعلى الرغم من أهمية هذا المدخل في الدراسة الأدبية «فليس ثمة مدرسة للشفاهية والكتابية أو شيء يضاهي المدرسة الشكلانية أو النقد الجديد أو البنيوية أو التفكيكية. ذلك على الرغم من أن الوعي بالعلاقة بين الشفاهية والكتابية يمكن أن يؤثر فيما تم إنجازه، سواء في هذه المدارس أو في مدارس أو حركات أخرى متنوعة، تنتمي جميعاً إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية»[٢].

وكما يشير هافلوك أحد أبرز أعلام هذا الاتجاه فإن «أسماء كـ الشفاهية Orality والمذهب الشفاهي Oralism ترمز إلى مفاهيم امتدت بعيداً متجاوزة هومر والإغريق، فهي تصور مجتمعات كاملة وقد اعتمدت على التواصل الشفاهي دون استعمال الكتابة، وهي كذلك تحاول تحديد هوية شكل بعينه من أشكال اللغة يجري استعماله في التواصل الشفاهي، وأخيراً تستعمل لتحديد نوع معين من الوعي، نوع يفترض أن قد أنشأته الشفاهية أو أنه يمكن التعبير عنه فيها»[٣].

وينبّه هافلوك على التداخل والتمازج بين هذين الطرفين: «ومع كونهما؛ أي الشفاهية والكتابية، في حالي قوة ووضوح إحداهما في مواجهة الأخرى إلا أنه يمكن رؤيتهما على أنهما ممتزجتان... ومن الخطأ – بطبيعة الحال – أن يتم فرزهما بحجة أن إحداهما تنفي الأخرى، فعلاقتهما إحدى علاقات التوتر الإبداعي المتبادل:

علاقة لها بعدان، أحدهما تاريخي نظراً لأن المجتمعات الكتابية نشأت من مجتمعات شفاهية، والآخر معاصر؛ إذ إننا ننشد فهماً أعمق لما قد تعنيه الكتابية بالنسبة لنا عند فرضها على شفاهية ولدنا فيها، وتتحكم في الكثير من الأخذ والعطاء المعتاد في الحياة اليومية. وأحياناً يمكن تصور هذا التوتر يعمل من ناحية لصالح شفاهية مستعادة، ثم من الناحية الأخرى لصالح إحلال كتابية متقدمة محلّها إحلالاً تاماً»[٤].

ترتبط «الشفاهية» و«الكتابية» باللغة وبتجلياتها المختلفة واستعمالاتها لدى أفراد المجتمع، ويمكن التذكير بتعريف اللغة – وفق نظرة اللسانيات الحديثة – بأنها «نظام من الإشارات التي تعبر عن أفكار»[٥] وأنها «نتاج اجتماعي لملكة اللسان ومجموعة من التقاليد الضرورية التي تبناها مجتمع ما ليساعد أفراده على ممارسة هذه الملكة»[٦]. وانطلقت اللسانيات من مبدأ أسبقية الشفوي على الكتابي، «ونادت بأولية اللغة المنطوقة على المكتوبة وذلك للاعتبارات الآتية:

أ – أن الجنس البشري مارس الكلام لفترة طويلة قبل الكتابة، وهناك لغات كثيرة حتى الآن ليست لها صيغة مكتوبة.

ب – يتعلم الطفل الكلام قبل أن يتعلم الكتابة بفترة طويلة.

ج – يقوم الكلام بوظيفة أعظم وأخطر بكثير من الكتابة في حياتنا، فنحن نمضي في الكلام وقتاً أطول بكثير من الذي نمضيه في الكتابة أو القراءة.

د – يمكن تحويل اللغة المكتوبة إلى كلام دون أي بخس أو تقصير، غير أن العكس غير صحيح، فإذا كتبنا ما يقال خسرنا الكثير من التفاصيل»[٧].

فالكتابة – وفق هذه النظرة – لاحقة للصيغة الشفاهية المنطوقة، «حتى إن الصورة الأخيرة تطغى على الصورة الأولى (الكلمة المنطوقة) فيهتم الناس بالصورة المكتوبة للإشارة الصوتية أكثر من اهتمامهم بالإشارة نفسها. وشبيه هذا الخطأ اعتقادنا أننا نستطيع أن نعرف عن الشخص من صورته أكثر من النظر إليه مباشرة»[٨]. فالتسلسل الطبيعي للغة أنها تتجلى أولاً في صورتها الشفاهية المنطوقة،

ثم تأتي الصورة الكتابية التي تقوم على نظام من الرموز المتفق عليها بين الجماعة والتي تكون قد تطورت على مدى زمني طويل، كما أنها تحتاج إلى وفرة جملة من المستلزمات المتصلة بصناعة الكتابة وأدواتها المادية.

والانتباه إلى مبدأ «الشفاهية» و«الكتابية» يساعدنا على استعادة ما نسيناه من أن الكتابة ليست إلا صيغة ثانية لتسجيل المادة اللغوية ومضامينها الثقافية والفكرية والأدبية، ويساعدنا على إنصاف تلك النصوص ذات الأصل الشفاهي؛ لأن «تقييدها» أو«تدوينها» ليس إلا الصيغة الأخيرة لها، ونحتاج لتحليلها وفهمها والإصغاء إليها استذكار أصلها الشفاهي، دون أن يكون تعاملنا معها مقتصراً على أدوات تحليل النصوص المكتوبة، تلك الأدوات والطرق التي تطورت مع تطور النظام الكتابي نفسه، وغالباً ما لا تتناسب مع النصوص الشفاهية ولا تمنحنا الفرصة لقراءتها وتحليلها وتعرف خصائصها تعرفاً ملائماً لطبيعتها ومعالم أبنيتها.

أما الثقافة العربية فنحسب أنها واحدة من الثقافات الكبرى التي ما زالت محتاجة إلى أن تُدرس كثير من إنتاجاتها وظواهرها ويعاد فيها النظر من خلال المداخل التي يوفرها منظور: «الشفاهية والكتابية». ولقد طورت الثقافة العربية مبكّراً صيغة لافتة من التعايش والتزامن بين الشفاهية والكتابية، فلم تتغلب إحداهما على الأخرى، وظل لكلّ منهما استعمالات ووجوه من الحاجة والضرورة حتى اليوم.

ويمكن معاينة الوعي بطرفي هذه الثنائية من خلال ثنائيات عربية تكررت في المصنفات العربية القديمة، واتضحت في مصنفات كثيرة من مثل: السماع والكتابة، الرواية والتدوين، اللفظ / الصوت والخط، اللسان والقلم، والكلام والكتاب وغيرها. وعادة ما يقيم المؤلفون العرب مقارنة بين الطرفين، تبين ميزات كل مسار واختلافه عن الآخر ومواقع الحاجة إليه، وهو ما يشير إلى الوعي الكتابي في مقابلته بالوعي الشفوي. كما يؤكد استمرار المنازعة بين الشفاهية والكتابية على مدى زمني طويل، وبرز ذلك عند الجاحظ – الذي سنفصل في منظوره في هذا البحث – وبرزت المنازعة

عند أبي حيان التوحيدي «إذ نجده منشغلاً باختلاف بلاغة اللسان عن بلاغة القلم»[٩]. كما يمكن الوقوف عند رسالة مستقلة وضعها التوحيدي بعنوان: «رسالة في علم الكتابة» تكشف عن خبرة التوحيدي نفسه في صناعة الكتابة ودقائقها المتصلة بأنواع الأقلام والخطوط والقواعد المفضلة في الكتابة العربية آنذاك، كما تقفنا على مقارنات وموازنات بين القلم واللسان كالذي نقله التوحيدي عن ابن التوأم أنه قال: «خط القلم يقرأ بكل مكان وفي كل زمان، ويترجم بكل لسان، ولفظ اللسان لا يجاوز الآذان، ولا يعم الناس بالبيان...»[١٠]. وقد ترددت وجوه شتى من هذه المنازعة والمقارنة في مصنّفات التوحيدي تستحق أن يتتبّعها المرء في دراسة مستقلة.

ولعلّ مردّ انتباه الجاحظ والتوحيدي وغيرهما من أعلام الثقافة العربية إلى خطر هذه الثنائية وحيويتها إلى طبيعة التحول الثقافي من الشفاهية إلى الكتابية، وإلى محاولة إيجاد نوع من التوازن المبني على تفهم الحاجة إلى كل منهما، دون الانتصار لبعد أو منحى على آخر، مع تأكيد أن هذه الثنائية مشتقة من طبيعة اللغة العربية وغيرها من اللغات التي يتوافر لها صيغتان أو وجهان: وجه شفوي وآخر كتابي. أما اللغات غير المكتوبة فلا تعاني مثل ذلك، ولكنها مقابل غياب هذه المعاناة تفتقر إلى «نِعَم» الكتابة التي كشف الجاحظ عن كثير من وجوهها في مصنفاته، كما سيتبين لنا في هذا البحث.

الجاحظ بين الشفاهية والكتابية

برز الوعي بقواعد الأداء الشفوي ولوازمه، في مقابل الوعي بأهمية الكتابة والتدوين عند الجاحظ (أبي عثمان عمرو بن بحر، «ت٢٥٥هـ»)، وهو – كما وصفه المرحوم عبدالسلام هارون – : «إمام فذ من أئمة البيان في العربية، وليس من المغالاة أن نعدّه زعيم البيان العربي...هو زعيم للبيان العربي في قوته وأسره، وفي دقته وصحّته، وحلاوته وجماله وفنه. كان الجاحظ زعيماً للبيان العربي، وهو كذلك أحد زعماء المكتبة العربية، التي كانت في الصدر المقدم من مكتبات الدنيا..»[١١]. وهو أيضاً – بتعبير المرحوم طه الحاجري – كان «إماماً من أئمة الكلام، وزعيماً من زعماء المعتزلة. وصاحب نحلة من نحلهم. وكان عالماً محيطاً بمعارف عصره، لا يكاد يفوته شيء منها... وكان راوية من رواة اللغة وآدابها وأخبارها، غابرها ومعاصرها، واسع الرواية، دقيق المعرفة، قوي الملكة في نقد الآثار وتمييزها. ولكنه فوق ذلك كله، كان أديباً بكل ما تتضمنه هذه الصفة من رهافة في الحس، وخصوبة في الخيال، وقوة في الملاحظة، ودقّة في الإدراك...»[١٢].

فالجاحظ يمثل أفضل تمثيل تداخل الشفوي والكتابي عند العرب، فالثنائية بطرفيها حاضرة في شخصيته وآثاره، بما يؤكد قيام الثقافة العربية على الجانبين أو الطرفين كليهما، في امتزاج عجيب وفي استعداد للوفاء بشروط كل منهما. وآية ذلك على وجه العموم عند الجاحظ أنه جاء في عصر نشاط التأليف وتطوّر الكتابة بعدما عرف العرب أدواتها وتوفرت لهم سبلها وشروطها، كما أنه عصر الجدل وعلم الكلام والاحتجاج، وذلك بما قام بين الفرق والمذاهب من حوار فكري ومن مواجهات شفوية وكتابية أسهمت في تجاوز حقب الارتجال والبديهة إلى مرحلة التأمل والتفكير والتدبر، فعصر الجاحظ «لم يعد عصر بديهة وارتجال، ولم تعد السليقة مواتية بل صارت اللغة فيه تُتدارس تدارساً، ولم يعد ينطق بها طبعاً وفطرة، وصارت الكتابة وسيلة من وسائل الأدب والعلم، بل لم تعد المعرفة بأوسع معانيها

قائمة على السليقة والطبع..فبعد أن تطورت الكتابة ووسائلها، وتطور نظام تعليمي إسلامي متكامل، نشأت على إثره العلوم المكتوبة، لم يعد الفرد يعتمد على مجرد الفطرة والسليقة للوصول إلى العلم»[١٣].

وهكذا قويت في ثقافة ذلك العصر موضوعات الجدل وأساليبه، وتأثرت بعوامل المثاقفة والترجمة وتداخل الأجناس، فضلاً عن تطور اتجاهات كثيرة عرفها ذلك العصر كالشعوبية وعلم الكلام وجدل الفرق والملل والنحل، وظهور الحواضر العلمية التي شهدت مساجدها ومرافقها العلمية صوراً من ذلك الجدل وضروب التفكير والاحتجاج. فعصر الجاحظ «عصر ازدهر بالرواية والجمع والتأليف والمناظرات، فضلاً عن النقل والترجمة في كل حقل من حقول المعرفة، مما لم يكد يُسبق له مثيل»[١٤].

لقد عاش الجاحظ حقاً – كما يقول د. هيثم سرحان – «في زمن صاخب بالجدل والمساجلات والنظر والمقابسات، حيث ولدت الجماعات والمدارس والاتجاهات الفكرية المتباينة التي كانت تتصارع في ما بينها على تداول الأفكار التي من شأنها حسم القضايا المرتبطة بالخلافة، والسلطة، والنص القرآني، والمعارف الوافدة»[١٥]. ولقد كان لذلك الجدل دوره الحاسم المؤثر في نقل الثقافة العربية إلى مناطق واتجاهات جديدة ومناقشات عميقة لم يُسبق لها مثيل، واحتاج هذا الجدل إلى كل من بلاغة «اللسان» وبلاغة «القلم»، فتطورت الكتابة وتقدم النثر الشفوي والمكتوب ليكتسب خصائص جديدة، ويختطّ أساليب مختلفة تحاول أن تستجيب للتحديات الجديدة.

في قلب هذه التحولات برز أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كأنما جمع ثقافة عصره ومثّلها أفضل تمثيل، على ما فيها من ضروب التنوع والاتساع. فهو مؤلف وكاتب له الكتب المشهورة التي عرفها الناس وتداولوها وشهدوا بأهميتها ومكانتها قديماً وحديثاً، وتصل هذه الكتب وفق تدقيقات عبد السلام هارون إلى

«زهاء ثلاثمائة وستين مؤلّفاً في ألوان شتّى من المعرفة، رأى أكثرها في مشهد أبي حنيفة النعمان ببغداد، سبط ابن الجوزي المتوفى سنة ٦٥٤هـ»[١٦].

والجاحظ – إلى جانب دوره في التأليف والكتابة – من أبرز أعلام «علم الكلام»، فهو معتزلي اعتنى باللسان والخطابة وعلم الكلام؛ لأنه وسيلة من وسائل المعتزلة في الحجاج والمخاصمة الفكرية والدفاع عن أفكارهم في مواجهة الفرق الأخرى، بل تميز الجاحظ داخل فرقة المعتزلة بطريقة خاصة أدت إلى تمييزه بفرقة متفرعة عنهم، سموها فرقة «الجاحظية» نسبة إليه أستاذاً ومؤسساً، «وإليه تنسب الفرقة المعروفة بالجاحظية من المعتزلة»[١٧]، وهي الفرقة الثالثة عشرة من فرقهم وفق ترتيب الصفدي وتعداده لفرق الاعتزال[١٨]. «ويوحي استقلال الرجل بفرقة خاصة تنسب إليه باستقلاله بمجموعة من الآراء كوّنها حول مجموعة من القضايا»[١٩].

ولقد ووجه الجاحظ – على الرغم من شهرته أو بسبب منها – بجملة من التهم العنيفة التي ترددت عند عدد من معاصريه ولاحقيه، وكما يقول د.محمد محمود الدروبي: «فقد كان الجاحظ شخصية مثيرة للجدل، لا تخلو من غرابة، فهي تجمع المتناقضات، وتتزيا بالأزياء كلها، مما جعل فهم هذه الشخصية مشكلاً على كثير من الدارسين الذين رموا الجاحظ بالتناقض والتذبذب والنفاق.... وقد كان الجاحظ – إلى جانب تركيبه غير المألوف – منمازاً بدعابته وفكاهته وسخريته... وكان بديهياً أن تنجم عن دعابته وفكاهته مواقف كثيرة... مبناها التهكم اللاذع والنقد الساخر؛ مما فتح عليه باباً من التهم، فرمي بالاستهتار والعبث والمجون»[٢٠]. وقد ناقش الدروبي جملة من هذه التهم وبيّن سياقاتها وبواعثها، وردّها بأدلة دامغة مرتبطة بالسياق الثقافي الذي نشأ فيه الجاحظ، وبطبيعة المعترك الفكري والمذهبي الذي كان للجاحظ نفسه دور كبير في إذكاء أواره، وإشعال مناقشاته.

ولو راجعنا ترجمة الجاحظ في معجم الأدباء لياقوت الحموي وقرأناها من منظور الشفاهية والكتابية للاحظنا تداخل طرفي الثنائية في تكوينه وفي أدائه

وتأليفه. ففي التكوين اعتمد على المشافهة والسماع، فسمع في البصرة – التي تكوّن أول أمره في أجوائها العلمية – : «... من أبي عبيدة والأصمعي وأبي زيد الأنصاري، وأخذ النحو عن الأخفش أبي الحسن وكان صديقه، وأخذ الكلام عن النظّام، وتلقّف الفصاحة من العرب شفاهاً بالمربد»[٢١]. وللجاحظ خبرة طويلة بالسماع، وله منهج في الرواية يبرز في مختلف تآليفه، فهو يروي من سماعه في مواضع كثيرة من كتبه، وقد «بث الجاحظ في أثناء كتبه ومؤلفاته منهجه في الرواية، وما أخذ به نفسه من مراجعة ومطالعة، ورفض واختيار، وسماع وإسناد، ومعاينة وتجربة، واستقصاء وإحاطة»[٢٢].

وفي جانب التكوين اعتماداً على الكتب، اشتهرت مصاحبة الجاحظ للكتب وحرصه على قراءتها، وروى لنا مصنّف معجم الأدباء ما حدّث به أبو هفّان من أمر الجاحظ: «لم أرَ قطّ ولا سمعت من أحبّ الكتب والعلوم أكثر من الجاحظ، فإنه لم يقع بيده كتاب قطّ إلا استوفى قراءته كائناً ما كان، حتى إنه كان يكتري دكاكين الوراقين ويبيت فيها للنظر...»[٢٣]. وكما يعلق المرحوم شوقي ضيف فإن «هذا العكوف على القراءة هو الذي جعل كتبه ورسائله أشبه ما تكون بدوائر معارف، فليس هناك جدول من جداول الثقافة في عصره إلا وتسرّبت إليه منه فروع ومنعطفات إلى كتاباته وتأليفاته»[٢٤]. ويجمل شارل بلات جانباً من تكوين الجاحظ بقوله: «لازم كل المجامع، وحضر جميع الدروس، واشترك في مناقشات العلماء المسجديين، وأطال الوقوف في المربد ليستمع إلى كلام الأعراب، ونضيف إلى جانب هذا التكوين الذي لم يعد له طابع مدرسي محدود، المحادثات التي جرت بينه وبين معاصريه وأساتيذه حول مختلف المواضيع من جهة، وقراءة الكتب التي حصل عليها من جهة أخرى»[٢٥].

فالجاحظ قد جمع بين السماع وقراءة الكتب؛ فأخذ العلم عن شيوخ عصره، كما أخذه من الكتب، فاتصل بالمصدرين: الشفوي والكتابي؛ مما جعله أكثر اتساعاً ومعرفة بهما معاً، فكوّن شخصيته تكويناً متميزاً فريداً. وقد لاحظ د.عبد السلام

المسدي وجهاً آخر من وجوه تداخل الثقافة الشفاهية مع الثقافة الكتابية في شخصية الجاحظ ومؤلفاته، وذلك من خلال وضوح اعتماد الجاحظ على ذاكرته وسماعه؛ مما تظهر آثاره في الاستشهاد ببعض النصوص أكثر من مرة مع شيء من التعديل والتغيير في رواياتها؛ مما يحمل على المظهر الشفوي ويدل على «تلقائية التدوين وعفوية تعامل حضارة الحفظ والذاكرة مع فجر حضارة القلم والصحائف»[٢٦].

يضاف إلى ذلك ولعه بالاعتزال وعلم الكلام حتى عُدّ من شيوخ المتكلمين. وعلم الكلام مرتبط بالمقدرة على الكلام والجدل والخصام الفكري؛ فهو «يستند إلى الدين وأصوله، وقد وردت أقوال كثيرة في تفسير سبب تسمية هذا العلم بعلم الكلام ذكرها الإيجي بقوله: إن علم الكلام سمي بذلك؛ إما لأنه بإزاء المنطق للفلسفة، وإما لأن أبوابه عنونت بالكلام في كذا، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيها التشاجر؛ أو لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصم، فهو كالمنطق للفلسفة. كما يذكر النسفي جميع هذه التفاسير، ويضيف إليها... أن علم الكلام لا يتحقق إلا بالمباحثة وإدارة الكلام بين الجانبين على حين أن غيره من العلوم قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب»[٢٧]. فعلم الكلام بطبيعته الجدلية يعتمد على مهارات شفوية مركّبة، تقتضي سرعة البديهة وقوة الحجة والمقدرة على أدائها والتعبير عنها دون تردد أو لجلجة، فهو من هذا الجانب أقرب إلى علم «شفوي» من ناحية أدائه، على الرغم من اعتماده على العقل والبراهين الفكرية التي تذكّر بالمنطق والتفكير وبما يستدعي التأمل ذا الطبيعة الكتابية، ولكنه أخذ عند العرب وعند المعتزلة شكلاً شفوياً موائماً للثقافة العربية ودواعي الاحتجاج فيها. ونلاحظ بقايا من أثر تلك الشفاهية الحجاجية واضحة حتى في النصوص المكتوبة للمعتزلة وما قيدته الكتب من مناظراتهم ومناقشاتهم المثيرة.

وقد تبدت شخصية الجاحظ «الشفاهية» في الفصول التي عرض فيها للخطابة على سبيل المثال، وتكشّف وعيه بقواعد الأداء الشفوي من مختلف مناحيه: الصوتية/ الإيقاعية والتركيبية والدلالية، بل جاوز ذلك إلى مكمّلات الشفاهية من إشارة وحركة

وإيماءة وأداة كالعصا والقوس والعمامة، وغير ذلك مما يمكن أن يقرأ قراءة معاصرة في ضوء ثنائية الشفاهية والكتابية. وجاء هذا التناول من منظور أشمل يتصل بتفهم طبيعة الثقافة العربية في ماضيها البدوي القريب، وفي مقابلتها مع الثقافات التي انفتحت عليها، واستلزم الانفتاح سلسلة من إجراءات الحوار والصراع و«التبيئة»، انتهت كلها إلى صمود الثقافة العربية دون أن تمتنع عن قبول الجديد، وغدت الثقافة العربية الجديدة نسيجاً كلياً مادته الأساسية من أصول عربية دافع الجاحظ وأضرابه عنها، إلى جانب خيوط متداخلة تنتمي إلى ثقافات متنوعة استوعبتها ثقافة المنتصرين.

وقد اعتنى الجاحظ بقضايا الشفاهية وصعوباتها، وعرض في مؤلفاته لقضايا الكتابية والكتب، وقارن بين القلم واللسان مقارنات تقفنا على فهمه لضربي الثقافة ومساريها، وتقديره لدور كل ضرب ومكانته وعلاقته بالآخر وجملة ميزاته التي تفرده عن غيره، وهو ما سنحاول أن نجلوه في الصفحات التالية.

البيان : مفهومه ووسائله

البيان عند الجاحظ مفهوم أساسي ينطوي على دلالة الفهم والإفهام والاتصال والتواصل، فهو التسمية الكبرى لكل ما يكشف المعنى، وهو كما يوضحه بلغته وأسلوبه: «اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائناً ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل؛ لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع»[٢٨]. ووفق ذلك يغدو البيان عنده «هو ما به يتم توضيح المعنى والكشف عنه كشفاً يجعل المتلقي يفضي إلى حقيقته، أو بتعبير أخصر هو الدلالة المبينة»[٢٩]. وتغدو أضداد البيان «كل ما فيه تقصير عن المقدار، مذموماً كان كالعي، أم غير مذموم كالعجز، وكل ما فيه مجاوزة للمقدار، ولا يكون إلا مذموماً كالخطل»[٣٠].

أما أصناف الدلالات على المعاني، أو سبل البيان وصوره فتتنوع بتنوع المادة أو الوسيلة الاتصالية، وهي عنده «خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تسمى نصبة. والنصبة هي الحال التي تقوم مقام تلك الأصناف ولا تقصر عن تلك الدلالات»[٣١]. فالبيان نظام للتواصل والتفاهم، وله وسائل أو سبل لغوية وغير لغوية، فكأن الجاحظ في ذلك الزمن المبكر قد انتبه إلى أن اللغة تنتمي إلى مظلة أوسع سماها «البيان» ذلك النظام الاتصالي الذي يعين البشر على التفاهم والتراسل وإيصال المعاني.

«ومعنى هذا أن وسائل البيان عنده – أو ما به يتم البيان – ليست قاصرة.. على اللغة منطوقة ومكتوبة؛ لأنها تشمل – إلى جانب ذلك – كلاً من الإشارة والعقد (الحساب) والنصبة؛ مما يدخل في حديث المتكلمين عن البيان وأن منه ما يكون بالكلام والفعل والإشارة والرمز..»[٣٢].

ولقد أدرك الجاحظ أن اللغة هي أهم سبل البيان، وإن لم يقتصر البيان عليها، وانطلق من أن اللفظ مرتبط بالصوت، وهو أساس الشفاهية وجوهرها، واللغة قبل أن تكون مكتوبة تبنى من الأصوات: «والصوت هو آلة اللفظ، والجوهر الذي يقوم به التقطيع، وبه يوجد التأليف، ولن تكون حركات اللسان لفظاً ولا كلاماً موزوناً ولا منثوراً إلا بظهور الصوت، ولا تكون الحروف كلاماً إلا بالتقطيع والتأليف، وحسن الإشارة باليد والرأس من تمام حسن البيان باللسان»[٣٣]. ومعنى هذا انطلاق الجاحظ من أسبقية الشفاهي على الكتابي، وهو أمر أساسي مقرر في منظورات اللغة حتى اليوم، فالكتابة «نظام تصنيفي ثانوي، يعتمد على نظام أولي سابق هو اللغة المنطوقة. فالتعبير الشفاهي يمكن أن يوجد، بل وجد في معظم الأحيان دون أية كتابة على الإطلاق، أما الكتابة فلم توجد قط دون شفاهية»[٣٤].

وإيضاحاً لأبعاد هذه العملية الاتصالية التي ترتكز على اللغة المنطوقة والمكتوبة وعلى وسائل أخرى يقول الجاحظ: «ثم قسّم (الله) الأقسام ورتّب المحسوسات، وحصّل الموجودات، فجعل اللفظ للسامع وجعل الإشارة للناظر، وأشرك الناظر واللامس في معرفة العقد، إلا بما فضل الله به نصيب الناظر في ذلك على قدر نصيب اللامس، ثم جعل الخط دليلاً على ما غاب من حوائجه عنه، وسبباً موصولاً بينه وبين أعوانه، وجعله خازناً لما لا يأمن نسيانه، مما قد أحصاه وحفظه، وأتقنه وجمعه، وتكلّف الإحاطة به، ولم يجعل للشامّ والذائق نصيباً»[٣٥].

والخط هو أساس «الكتابية»؛ إذ به يعبر المرء عن مراده فيتواصل مع غيره، كما أنه يفترق عن الصوت والكلام الشفوي في إمكانات الحفظ وأمانة التسجيل، فالشفوي يحفظ في الذاكرة التي لا يؤمن نسيانها، أما ما يكتب فإنه يحفظ وينأى عن النسيان. أما الوسائل البيانية الأخرى فأهميتها أقل بكثير وأنقص بمقدار واسع من أهمية اللغة بصيغتيها: الشفوية والكتابية. فالإشارة في عموم أمرها مكملة للشفاهية ولبيان الصوت، وسوف يوليها شيئاً من العناية لارتباطها بالخطابة العربية. أما العقد فمرتبط بنوع من الحساب لا يعدوه أو يجاوزه، وتظل قيمته مرتبطة بالحاجة إليه وبمجاله المحصور فيه.

أما النصبة فبيان صامت يدرك من حال الشيء أو وضعيته «فموضوع الجسم ونَصْبته، دليل على ما فيه وداعية إليه، ومنبهة عليه. فالجماد الأبكم الأخرس من هذا الوجه، قد شارك في البيان الإنسانَ الحيَّ الناطق»[٣٦]. وهي أيضاً: «ما أوجد (الله) من صحة الدلالة وصدق الشهادة ووضوح البرهان، في الأجرام الجامدة والصامتة، والساكنة التي لا تتبين ولا تحس، ولا تفهم ولا تتحرك إلا بداخل يدخل عليها، أو عند ممسك خلّي عنها، بعد أن كان تقييده لها»[٣٧]. كما يوضحها الجاحظ أيضاً بأن «الأجسام الخرس الصامتة ناطقة من جهة الدلالة، ومعربة من جهة صحة الشهادة، على أن الذي فيها من التدبير والحكمة، مخبر لمن استخبره، وناطق لمن استنطقه، كما خبّر الهزال وكسوف اللون عن سوء الحال، وكما ينطق السمن وحسن النضرة عن حسن الحال»[٣٨]. وترتبط النصبة بالفكر الاعتزالي للجاحظ وغيره من أصحاب هذا المذهب، إذ تتصل «بحديث المعتزلة عن العقل ودوره في تبين دلالة الموجودات ومعانيها، وصدور الجاحظ في حديثه عن هذه الدلالة عن موقف كلامي له أبعاده الخاصة التي لا يفهم دونها»[٣٩].

ويقارن الجاحظ بين وسائل البيان المختلفة، مقرّاً بدور كل منها في التفاهم والتواصل وإدراك درجات من المعاني، ولكن هناك فروقاً بينها من ناحية طبيعتها ومواضعها والدور الذي ينهض به كل سبيل من تلك السبل الخمسة، «فأما الإشارة فأقرب المفهوم منها: رفع الحواجب، وكسر الأجفان، وليّ الشفاه، وتحريك الأعناق، وقبض جلدة الوجه. وأبعدها أن تلوي بثوب على مقطع جبل، تجاه عين الناظر، ثم ينقطع عملها ويدرس أثرها، ويموت ذكرها، ويصير بعدُ كل شيء فضل عن انتهاء مدى الصوت ومنتهى الطرف، إلى الحاجة وإلى التفاهم بالخطوط والكتب. فأي نفع أعظم، وأي مرفق أعون من الخط، والحال فيه ما ذكرنا!! وليس للعقد حظ الإشارة في بعد الغاية»[٤٠].

ولا نريد أن نقول إن الجاحظ قد سبق (والتر ج.أونج) في تأملاته حول الشفاهية والكتابية، ولكننا لا نملك إلا الاعتراف لأبي عثمان بتأملاته الرائدة في تفهم صور التواصل والبيان، ووضعه كلاً منها موضعه المناسب من دون حيف بغيره. يقول

أونـج في تـأمـلات مقاربة: «فلعل من نافل القول أن اللغة ظاهرة شفاهية، وقد نرى الكائنات البشرية تتواصل بطرق شتى، مستخدمة كل حواسها: اللمس، الذوق، الشم، والبصر بصفة خاصة، وكذلك السمع. وبعض طرق التواصل غير الشفاهية غنية للغاية كالتعبيرات الجسمانية مثلاً، غير أن اللغة أو الصوت المنطوق، هي وسيلة الاتصال المثلى، ولا يقتصر الأمر على التواصل، بل إن الفكر ذاته يرتبط بالصوت على نحو خاص»[٤١]. وقد بث الجاحظ في مصنفاته ملاحظات لافتة حول الأصوات وتأثيرها، منها قوله: «وأمر الأصوات عجيب، وتصرفه في الوجوه عجب، فمن ذلك أن منه ما يقتل كصوت العاصفة، ومنها ما يسر النفوس حتى يفرط عليها السرور فتقلق حتى ترقص، وحتى ربما رمى الرجل نفسه من حالق، وذلك مثل هذه الأغاني المطربة. ومن ذلك ما يكمد، ومن ذلك ما يزيل العقل حتى يغشى على صاحبه، كنحو هذه الأصوات الشجية، والقراءات الملحنة. وليس يعتريهم ذلك من قبل المعاني؛ لأنهم لا يفهمون معاني كلامهم. وقد بكى ماسرجويه من قراءة أبي الخورخ فقيل له: كيف بكيت من كتاب الله ولا تصدق به؟ قال: إنما أبكاني الشجا! وبالأصوات ينوّمون الصبيان والأطفال»[٤٢].

يدرج الجاحظ اللغة المنطوقة (الصوت/ اللفظ) ضمن نظام بياني/ اتصالي يتضمن مفردات متعددة، ويدرج معها اللغة المكتوبة (الخط/ الكتابة)، ويلاحظ أن لهذين المستويين مكانة مميزة تفرقهما عن الوسائل والأدوات الأخرى: العقد، الإشـارة، النصبة. وهـو يقدر دور هـذه الوسائل ويقف عند ضروراتها، ولكنه لايساويها باللغة ولا يبالغ في منحها مكانة أكبر مما تستحق، كما أنه يربط الإشارة باللغة ويعدها في جانب منها من مكمّلات اللغة المنطوقة/ الشفاهية، كما سنرى في مواضع تالية.

الثقافات بين الشفاهية والكتابية

يتأمل الجاحظ الثقافات المعروفة التي وصلت آثارها إليه وإلى مثقفي عصره، وهي: الثقافة العربية، والثقافة الفارسية، والثقافة الهندية، والثقافة اليونانية. ويحدد موقع كل منها من منظور الشفاهية والكتابية، كما يحدد في أثناء ذلك بعض خصائصها في ضوء هذا المنظور. وتنتمي تأملات الجاحظ في هذا الجانب إلى سياق أوسع يتمثل في انتباهه إلى ما يسميه «الأمم المعتبرة»، فهو لا يظهر تعصباً أعمى للعرب مع دفاعه عنهم في وجه مناوئيهم، وهو يبدي قدراً كبيراً من التفهم الثقافي والحضاري للثقافات والأمم الأخرى، «ومن يدرس أقوال الجاحظ في غير العرب يلحظ أن جعبة الجاحظ اتسعت لتشمل أمماً غير عربية لم يخف الجاحظ إعجابه بها أو تقديره لها، فالعرب وإن استأثرت بالرسالة فإن ذلك لم يعن في نظره استئثارها بجملة الخيرات المفاضة من الله على جميع الخلق؛ لأنه من باب العدل أن يكون لهذه الأمم نصيب في هذه الخيرات والمناقب»[٤٣].

وفي سياق المقارنة بين الأمم من ناحية الكتابية والشفاهية يقول الجاحظ: «وجملة القول أنا لا نعرف **الخطب** إلا للعرب والفرس، فأما الهند فإنما لهم معان مدونة، وكتب مخلدة، لا تضاف إلى رجل معروف، ولا إلى عالم موصوف، وإنما هي كتب متوارثة، وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة. ولليونانيين فلسفة وصناعة منطق، وكان صاحب المنطق نفسه (يقصد أرسطو) بكيّ اللسان غير موصوف بالبيان، مع علمه بتمييز الكلام وتفصيله ومعانيه وخصائصه... وفي الفرس خطباء إلا أن كل كلام للفرس وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد رأي، وطول خلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول التفكر ودراسة الكتب، وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة الثالث على الثاني، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم. **وكل شيء للعرب إنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام وليست هناك معاناة ولا مكابدة ولا إجالة فكر ولا استعانة**، وإنما هو أن يصرف وهمه إلى

الكلام وإلى رجز يوم الخصام. أو حين يمتح على رأس بئر، أو يحدو ببعير، أو عند المقارعة أو المناقلة، أو عند صراع أو في حرب، فما هو إلا أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب وإلى العمود الذي إليه يقصد فتأتيه المعاني إرسالاً، وتنثال عليه الألفاظ انثيالاً. ثم لا يقيده على نفسه، ولا يدرّسه أحداً من ولده. **فكانوا أميين لا يكتبون، ومطبوعين لا يتكلفون**. وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر، وهم عليه أقدر، وله أقهر، وكل واحد في نفسه أنطق، ومكانه في البيان أرفع، وخطباؤهم للكلام أوجد، والكلام عليهم أسهل، وهو عليهم أيسر من أن يفتقروا إلى تحفظ، ويحتاجوا إلى تدارس. وليس هم كمن حفظ علم غيره، واحتذى على كلام من كان قبله، فلم يحفظوا إلا ما علق بقلوبهم، والتحم بصدورهم، واتصل بعقولهم، من غير تكلف ولا قصد ولا تحفظ ولا طلب»[٤٤].

وفيما سلف من تأملات الجاحظ وملاحظاته عدة أمور يحسن تأكيدها وإبرازها حتى لا تخرج عن الحدود التي أرادها:

- أما العرب الذين يعرض لهم ويشرح بعض معالم ثقافتهم، فهم عرب القرون التي سلفت أو عرب ما قبل الإسلام؛ أي أنه لا يعني العرب في العصر العباسي أو عرب عصره، فهو يتحدث عن ماض وعن تراث، وليس عن حاضر راهن أو معاصر. ومعلوم أن عصر الجاحظ لم يعد هو ذاته عصر العرب السابقين أو الأولين، بل هو عصر جديد امتزجت فيه ثقافات متنوعة، واشتملت على تحولات متعددة، وإن كان فيه بقية من خيوط القديم من باب توارث الثقافة واستمرار بعض مكوناتها من الماضي إلى الحاضر.
- كذلك فإن الجاحظ يميل إلى مذهب الاعتدال، وإلى تقدير الثقافات وفهمها، ولا يهدف – كما هو حال الشعوبية – إلى نفي بعضها وإثبات أخرى. يريد الجاحظ أن يعرف أخلاق الملل وطبائع الثقافات من دون تفضيل مبني على العصبية والتعصب، ولذلك يزري على الشعوبية مذهبها، ويدعوها إلى مبدأ

التفهم والتعارف الثقافي، ويقول بوضوح: «ولو عرفوا أخلاق أهل كل ملة، وزي أهل كل لغة وعللهم، على اختلاف شاراتهم وآلاتهم، وشمائلهم وهيئاتهم، وما علة كل شيء من ذلك، ولم اجتلبوه ولم تكلفوه لأراحوا أنفسهم، ولخفّت مؤونتهم على من خالطهم»(٤٥).

- نستطيع أن نستنتج تقسيم الجاحظ للثقافات التي ذكرها على النحو الآتي من منظور الشفاهية والكتابية: فالثقافة الهندية واليونانية والفارسية ثقافات كتابية، تعتمد أكثر ما تعتمد على الكتب المدونة وعلى توارث المعرفة المدونة وتدارسها. أما الثقافة العربية – في ماضيها على الأقل – فثقافة شفاهية لا تعتمد على التدوين والكتابة.

- الثقافة الفارسية فيها سمة الشفاهية مع أنها في عمومها ثقافية كتابية، «ففي الفرس خطباء» والفرس شاركوا العرب في الخطابة (وهي أبرز الأنواع الشفاهية) ولكن وجود الخطابة عندهم لا يلغي الطبيعة العامة لثقافتهم وميلها إلى الكتابة والتدوين وتدارس الكتب، كما أن خطابتهم من نوع مختلف عن الخطابة العربية، ففيها شيء من شفاهية «الكتابيين» بما يشمله ذلك من تكلف وتصنّع وتحضير مسبق وضعف المقدرة على الارتجال..

- يميز الجاحظ بين معرفة القواعد الشفاهية والأداء الشفاهي الفعلي، فالثقافة اليونانية – في نظره – قد عرفت قواعد تمييز الكلام وتفصيله، ولكن هذه المعرفة المدونة المبنية على التأمل لا تضمن أن يبلغ الأداء الشفوي الجودة المطلوبة، وفي نظر الجاحظ كان أرسطو نفسه «بكيّ اللسان، غير موصوف بالبيان» من الناحية الشفاهية. فهو يعرف القواعد ويعلمها للناس ولكنه لا يؤديها تأدية مناسبة. وضمناً نستطيع أن نفهم أن الدربة الشفوية لا تتعلم من الكتب وإنما لها قواعد وتربية مختلفة عرضها الجاحظ نفسه في مواقع أخرى، وعلى رأسها مسألة الطبع والموهبة التي ركبها الله في الجماعات والأفراد بأقدار متباينة.

- أما إشارة الجاحظ إلى أن العرب «كانوا أميين لا يكتبون، ومطبوعين لا يتكلفون» فيحسن أن تفهم في سياق «الشفاهية والكتابية» ولا تعزل عن سياقها، ومعنى هذا أنها لا ينبغي أن تحمّل أبعد مما تعني، فالجاحظ لا يحكم على العرب قبل الإسلام بالجهل ولا يربط الجهل بالشفاهية والأمية. نشير إلى هذا ونحاول فهم رأي الجاحظ بعيداً عن فكرة الجهل والتجهيل؛ لأن أستاذنا ناصر الدين الأسد قد حمل على الجاحظ وغيره ممن ذهبوا هذا المذهب وأكدوا ضعف معرفة العرب بالكتابة قبل الإسلام في كتابه الشهير «مصادر الشعر الجاهلي»، ومما قاله: «ولتجهيل الجاهلية في الكتب العربية أمثلة عديدة أكثر من أن تستقصى، وحسبنا منها بعضها الذي يشير إلى أميتهم وجهلهم بالكتابة»[٤٦]. واستشهد الأسد بمقولة الجاحظ التي أشرنا إليها ومقولات مشابهة لابن سعد وابن قتيبة وابن عبد ربه، تشير كلها إلى أن «الكتابة في العرب قليلة». وقد غضب أستاذنا من هؤلاء واتهم ابن قتيبة بالافتئات على الحقيقة، وتساءل مستنكراً: «أفبعد هذا تجهيل؟ أو بعد هذا أمية وبدائية؟»[٤٧]. ومع تفهم ما سعى إليه الأسد من الدفاع عن العرب والجاهلية فإننا لا نرى ما رآه، بل لا نرى للأمر صلة بالبدائية والجهل وما يشبه ذلك، فالجاحظ وابن قتيبة وابن سعد وغيرهم لم يقرنوا الأمية بالجهل، فمثل هذا الربط قادم من العقلية الكتابية التي تربط المعرفة والثقافة بالكتابة وحدها، وتحسب من لا يكتبون جهلة لا يفقهون، وهي تهمة من الكتابيين للشفويين، تكشف عن «تحيزات» الكتابيين لمفهوم واحد وشكل واحد من العلم والمعرفة له صلة بالقراءة والكتابة، ويدفعهم هذا التحيز إلى الحكم بالجهل على من لا يتقنهما ولا يتخذهما سبيلاً للمعرفة، ونحسب أن في هذا الفهم خلطاً لم يقع فيه أكثر أسلافنا ممن استشهد ناصر الدين الأسد بأقوالهم، وإلا لم اعتنوا بأولئك «الجهلة» وجمعوا أقوالهم وبنوا عليها مؤلفاتهم ومصنفاتهم المعروفة؟ ونحسب أن الجاحظ وغيره قد فهموا أدوار حياة العرب بأفضل مما فهمنا، وأيقنوا أن «الشفاهية» مرحلة حضارية شأنها شأن الكتابية،

لها تقاليدها وعلومها، وهي غير مقترنة بالجهل وليست العلاقة بينها وبين أختها «الكتابية» علاقة تفضيل على الإطلاق، بل هما ممتزجتان متداخلتان عند العرب وغير العرب. وقد يكون الجهل مع وجود الكتابة وشيوعها أكثر أو أقل مما هو في المرحلة الشفاهية، فله أسباب وملابسات أُخَر قد لا تتعلق بمتغير واحد هو معرفة الكتابة واستخدامها، وإنما بأمور أخر متنوعة.

ومع تقدير الجهد الكبير الذي بذله أستاذنا الأسد في إثبات شيوع الكتابة عند العرب، فإن ذلك الجهد لا ينكر شفاهيتهم مما عرض له ضمن ما سماه بـ «السماع والرواية الشفوية»، بل إن سائر الشواهد التي عرضها تدل على صعوبة أن تشيع الكتابة وأن تغدو أمراً «جماهيرياً» عاماً، فالأدوات الصعبة من جلد وقماش ونبات وعظام وحجارة وما يشبهها تجعلها محدودة قليلة، والكتابة مهارة وثقافة متأثرة بلوازمها المادية قبل أن ترتبط بالمعرفة أو الجهل عند العرب أو غيرهم، وهو أمر لم يتوفر للعرب إلا بعد ذلك بزمان طويل. ونحن نتفق مع الفريق الذي لا ينكر أن العرب عرفوا الكتابة، وأن الخط العربي تطور وتطورت كتابته إلى حدود ملائمة، ولكنها لم تكن ظاهرة واسعة تجعل المجتمع كله أو جلّه مجتمعا كتابيا، وتجعل الثقافة بما فيها من إنتاج أدبي وفكري ثقافة كتابية، ولا شك أن تسجيل الأدب والشعر «كتابة يستلزم مستوى حضارياً معيناً تكون فيه الكتابة ظاهرة حضارية لا مجرد ظاهرة حيوية، وهذا ما لم يتحقق في المجتمع الجاهلي»(٤٨). ولقد عقد جواد علي في كتابه الموسوعي «المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام» فصلاً طويلاً عن الكتابة وفصلاً آخر عن الخط العربي(٤٩)، وعلى الرغم من تطوافه الطويل وحرصه على إثبات أنهم كانوا يكتبون ويقرؤون، وتسميته لأكثر من ذكرتهم المصادر القديمة ممن عرفوا الكتابة والقراءة، فإنه لم يثبت أن الثقافة كانت «كتابية» وأنهم كانوا يتداولون إنتاجهم الشعري والنثري من خلال وسيط الكتابة، وهذا يؤكد لنا أن مجرد معرفة الكتابة عند عدد قليل أو كثير ليس بكاف للانتقال من

الشفاهية إلى الكتابية بل لا بد أن تغدو «ظاهرة حضارية» تستقطب اهتمام الناس وتكون وسيلتهم الأساسية في إنتاج المعرفة وحفظها وتداولها، وهو أمر نستبعده ولم يقل به سائر المتحمسين لنفي الأمية والجهل بالكتابة عن عرب الجاهلية، «والتحول من الأدب الشفاهي إلى الأدب المكتوب لا يتم بمجرد إجادة القراءة، بل لا بد أن تشكل الكتابة قناة أساسية للتواصل، وتأخذ القراءة حيزاً كبيراً في حياة المتلقي، ولا بد أن يتم ذلك على مستوى جماهيري عريض... والكتابة لا يقصد بها مجرد التدوين، وإنما توظيف الكتابة في العملية الإبداعية ذاتها وارتباطها بها»[٥٠]. كما أننا نختلف مع المتحمسين لإثبات كتابة العرب واتساعها في الجاهلية في أمر رددناه غير مرة، وهو أن عدم معرفة الكتابة أو عدم اتساع دورها لا يعني «الجهل» إلا بمنظور التحيز الكتابي، والتحيز الحضري/ المدني الذي أقام وجوده على أنقاض البداوة والشفاهية، ثم لما أراد إنصافها أراد أن يرسمها على شاكلة ما آلت إليه الأمور لا كما كانت في إطارها الثقافي والتاريخي.

- ولقد قرأ نصّ الجاحظ نفسه كثيرون، ووجدنا في قراءة د. عبد الحكيم راضي توجيها ملائما، عندما ربطه بمنطلقات الجاحظ الفكرية، كأحد أصداء «فلسفة الطبائع» ولذلك فإن «كثيراً من مواقف الجاحظ وآرائه.. إنما تفهم على وجهها الصحيح بالرجوع إلى الموقف العقدي للرجل، وإنه بدون ذلك قد يساء فهم هذه الآراء، تماماً مثل ما يحدث عند بتر النصوص من سياقاتها وحملها على معانٍ لا تؤيدها هذه السياقات»[٥١]. ولقد تعرض نص الجاحظ الذي يقسم فيه الثقافات إلى وجوه متعددة من الفهم وقع كثير منها فيما يشير إليه د. عبد الحكيم راضي من إساءة الفهم بسبب الفصل بين آراء الرجل وفلسفته ومنطلقاته العقدية والكلامية. وقضية الطبع والطبيعة عند الجاحظ «ذات صلة وثيقة بمقولة الجبر والاختيار هذه التي تمثل واحداً من أهم محاور الجدل في الفكر الديني، وهي في جانبها الفلسفي تعضد الفكر

النقدي لدى الجاحظ وتمده بتفسير لموهبة الأديب وماهية الأدب، شعره ونثره، وبالذات ما يتصل بهذا السؤال المزدوج: هل الأديب معبّر أو هل هو خالق؟ وهل الأدب تعبير أو هل هو خلق؟»[٥٢]. ويضيف راضي أن «كلامه عن العرب ومظاهر الطبع فيهم صريح في التعبير عن نظرته في صدور الأفعال عن فاعليها طباعاً، وبالتالي فإن خطابة العربي تصدر عنه دون جهد أو معاناة، وإنما في سهولة ويسر، وفي اللحظة التي يتجه بنيته إلى القول؛ إذ تستجيب طبيعته على الفور دون حاجة إلى الاستمداد من مدد سابق أو قريحة أخرى. لماذا؟ لأنهم (مطبوعون لا يتكلفون) ولأنهم مطبوعون فإنهم لا يفتقرون إلى حفظ ولا يحتاجون إلى تدارس»[٥٣].

- ولقد جاء حديث الجاحظ عن العرب وغيرهم في سياق مركب معقد هو سياق الشعوبية التي مثلت تحدياً وصراعاً ثقافياً مضمراً حيناً ومعلناً في أحيان أخرى، ولكن الجاحظ لجأ إلى فكره وإلى مقدرته على الاحتجاج والجدل فكيّف تلك المعارف ليصل إلى دفاع متين عن الثقافة العربية دون أن يضطر إلى نفي الشفاهية عنها، ودون أن يحاول إثبات الكتابة للعرب كما فعل ناصر الدين الأسد في النصف الثاني من القرن العشرين، وإذا كانت الغايات بينهما متقاربة فإن الأدوات والأفكار متباينة. «وقد استطاع – الجاحظ – بقدرته على الاحتجاج والجدل أن يقلب الموقف لصالح العرب متخذاً من بداوتهم وأميتهم وانعدام الآثار المدونة عندهم مع قدرتهم على الخطابة وتفوقهم فيها مثالاً حياً على كفاية الطبع لجبر النقص في المحصول الثقافي، ليتحول هذا النقص في ثقافتهم إلى اعتراف بالزيادة في موهبتهم، ويتحول اعتماد الفرس على تراثهم الثقافي إلى سبب للغض منهم؛ لأنهم ممن (حفظ كلام غيره، واحتذى على كلام من كان قبله) فهم متكلفون»[٥٤].

- لقد جاء دفاع الجاحظ عن الشفاهية في سياق رده الثقافي على الهجمة الشعوبية، التي نقدت الماضي العربي كما تعاركت مع حاضره أو راهنه في أيام الجاحظ

نفسه، ولذلك تفهم آراء الجاحظ في هذا السياق وليس تقديماً للشفاهية على الكتابية، «فحينما ترسخت الكتابة خصوصاً مع تحول مراكز صياغة الحضارة العربية من بلاد العرب إلى بلاد الشام والعراق ومصر، ترسخت معها التحيزات المدنية ضد البداوة، والتي اصطبغت في شكلها المتطرف بصبغة الشعوبية التي اتخذت من التهجم على البداوة وسيلة للنيل من العنصر العربي. الدخول إلى عالم الكتابة والموروث الكتابي يقودنا بالضرورة إلى التشبع بهذه التحيزات المدنية ضد البداوة»(٥٥). والمتأمل لآراء الجاحظ ومنافحته عن «البداوة» و«الشفاهية» سيعجب من قدرة هذا الرجل على الاحتجاج وبناء البراهين وصوغ الأدلة لينأى بنفسه عن تلك «التحيزات» ويكشف في أثناء ذلك عن بعض وجوه الثقافة العربية «الشفاهية»، دون أن يمنعه ذلك الإعجاب وتلك المنافحة من التوغل في العصر الجديد وإتقان متطلبات ثقافته «الكتابية» و«التأملية» بعيداً عن «الشفاهية» و«الارتجال».

خصائص الشفاهية والكتابية

وبمقدورنا أن نقارن بين الشفاهية والكتابية ونضع لكل واحدة خصائص أو سمات مستمدة من طبيعتها الذاتية ومن معارضتها بالأخرى، استناداً إلى منظور الجاحظ وتأملاته التي كشف عنها نصه المهم في المقارنة بين الثقافات الكبرى: العربية والفارسية والهندية واليونانية، وهي ثقافات التقت في عصر الجاحظ عندما انتهت تلك الثقافات لتصب في النهر المتدفق للثقافة العربية الإسلامية. وعلى الرغم من ذلك الصراع الذي ظهر في صورة «الشعوبية» فقد ذابت جميعها في مجرى النهر المتدفق لتكسبه كثيراً من الحيوية ولا تخرجه عن مجراه.

- خصائص الثقافة الكتابية :

١ - وجود الكتابة بشكل واسع ووضوح التأليف والتدوين:

وهذا يقتضي معرفة الكتابة على نطاق واسع وانتشار القراءة وتداول الكتب وأدوات الكتابة ومرافقها ولوازمها. ويتبع هذا الشرط أو يترافق معه وجود طبقة «كاتبة» أو «كتّاب» لهم حضور واضح في مجتمعهم ينتجون أفكارهم في صورة «مكتوبة» وينشرونها للناس بهذا الشكل. ويبنى على هذا أيضاً ضرورة توافر الشروط المادية للكتابة من ناحية انتشار أدواتها وسهولة استخدامها، ووجود المدارس التي تعلّمها وتعتمد عليها، والجانب الثالث وجود جمهور «قارئ» يستقبل الثقافة المكتوبة ويحتفي بها ويعتمد عليها في تكوينه وثقافته. ولعل العناصر الثلاثة: الكتّاب - صناعة الكتابة - القرّاء لم تكن واضحة عند العرب قبل الإسلام بل كانت في مراحل البدايات المبكرة، ولقد عدّد أسلافنا القدامى أسماء من عرفوا الكتابة والقراءة وذكروهم بالاسم وكأنهم يعدّون ويحصون نظراً لقلتهم، ومعظم هؤلاء من مجتمعات «حضرية» كمكة ويثرب والطائف والحيرة، فإذا كانت معرفة هؤلاء من أهل المدر بتلك الصورة المحدودة، أفنتوقع أن تكون معرفة سائر العرب في بواديهم الممتدة بأوسع من ذلك؟

٢ - التأمل وطول التفكير والاجتهاد في الرأي:

فالكتابية تقتضي التأمل والاعتماد على العقل، وتبتعد عن العفوية والبديهة والارتجال، وطبيعة النص المكتوب تسمح بمعاودة النظر، ويغلب أن يكون الفن المفضّل عند الثقافة الكتابية هو «النثر» أكثر من الشعر، وربما لذلك تأخّر ظهور النثر الفني عند العرب إلى زمن التحول من الشفاهية إلى الكتابية، بينما تسيّد الشعر مرحلة الشفاهية في الجاهلية وما بعدها.

٣ - الاعتماد على تدارس الكتب وتوارث المعرفة وتراكمها:

الكتابي يرث ثقافة يتعلمها من الكتب المدونة، فيبدأ من حيث انتهى السابقون، ويتصل بما وصلوا إليه من خلال دراسة المؤلفات والكتب التي تركوها. وهذا يقتضي أن يكون الكتاب أهم سبيل للثقافة الكتابية، سواء في إنتاج المعرفة والأفكار، أو في تلقيها وقراءتها. وينتج من هذا أن الثقافة الكتابية ثقافة تراكمية نامية، يكمل فيها اللاحق ما بدأه سابقه، ويتداخل ذلك مع ضرورات التأمل والتدبر سواء لفهم ما ورد في الكتب المدونة، أو للبحث عن سبل جديدة للتأمل والتفكير للإتيان بالجديد والإضافة إلى ما أورده السابقون. ومقابل هذا الاعتماد على الكتب والمعارف يقل اعتماد الكتابيين على التجربة والخبرة الواقعية، فكأن علاقتهم مع ما يحيط بهم من مكونات وعوالم تضعف لصالح التأمل في الكتب وفهم العالم من خلال تلك الكتب وليس من خلال التجربة المباشرة التي يلجأ إليها الشفويون.

٤ - ضعف الأداء الشفوي :

قد يعرف الكتابي قواعد الكلام ويتقدم في نقده وتأصيل مذاهبه، خصوصاً مع تراكم المعرفة وتناميها، ولكن هذه المعرفة النظرية لا تضمن له أن يكون أداؤه الشفوي قوياً متمكناً. حتى إن أرسطو صاحب المنطق كان ضعيفاً في أدائه الشفوي، على الرغم مما ألفه في قواعد الكلام وشروطه النظرية. فالمعرفة بالقواعد

شيء والتطبيق أو الأداء شيء آخر، والكتابيون يحسنون معرفة القواعد ويتفننون في الكتابة عنها، لكن ذلك كله قد لا يضمن حسن أدائهم الشفوي.

خصائص الشفاهية:

أما الشفاهية التي امتاز بها العرب على نحو واضح، فمن ميزاتها:

١ - في الثقافة الشفاهية تنتشر الأمية، وتقل المعرفة بالكتابة:

فالعرب «الشفاهيون» «كانوا أميين لا يكتبون». والحكم هنا على العموم، دون أن يعني ذلك عدم وجود بعض الأفراد الذين يعرفون الكتابة والقراءة، ويستخدمونها في بعض وجوه حياتهم. ويترافق ذلك مع قلة أدوات الكتابة وصعوبة استخدامها، واقتصار ذلك على الضرورات والشؤون العظام. أما تداول الإنتاج الشعري والثقافي فيعتمد على «السماع» وليس «القراءة» وتغدو الذاكرة أهم سجلات الحفظ.

٢ - الشفاهية مقترنة عند العرب بالبداوة وحياة الأعراب:

وثمة إشارات كثيرة وردت عند الجاحظ تشير إلى أن الجاحظ يقرن الشفاهية بالبدو والأعراب الأقحاح، ويبدو أن هجمة الكتابية مع توسع حياة المدينة في العصر العباسي من أبرز محركات دفاع الجاحظ عن البداوة وثقافتها الشفاهية ليس فراراً من المدينة التي يعد هو نفسه أحد أبنائها، ولا رفضاً لأنماطها ومتطلباتها، وإنما الأمر أشبه بمن يتشبث بزمن آفل يريد أن يفيد من ثماره وميزاته قبل أن تدفنها تحولات الحياة الجديدة وإكراهاتها. فالجاحظ يعي أن «انتصار الثقافة الكتابية على الثقافة الشفهية يعني في نهاية المطاف انحسار البداوة وقيمها أمام الزحف المديني»[٥٦]. ولكنه يريد أن يسجل بعض جماليات تلك الحقبة وبعض ميزاتها قبل أن تغيب، مستخدماً في دفاعه مباهج المدينة وأدواتها الكتابية، وهذا وحده دليل على الانتماء الأخير للجاحظ مهما تمسّك بالدفاع عن «الشفاهية» وجمالياتها.

٣ – الاعتماد على الطبع والموهبة الفطرية والاستعداد الذاتي:

فالشفاهي ينطلق من الطبع، ومما وجده مركباً في طبائعه، من دون أن يكون محتاجاً إلى أن يأخذ من الآخرين ويستند إلى خبراتهم وثقافاتهم، وهو لا يحتاج أن يتكلف أو يتصنع، بل يكتفي بمباشرة واقعه البسيط معتمداً على الخبرة الواقعية وعلى الموقف الواقعي. «وتشير هذه النزعة، إبداعاً، إلى الطبع البسيط للعفوية البدوية التي ينثال معها الكلام انثيالاً...، وتدفق البديهة الأعرابية التي ترتجل بلا معاناة أو معاودة أو مكابدة. وهي قرينة الوعي بجمعية التلقي التي تنعكس على كيفية الأداء والإبداع. معانيها في ظاهر ألفاظها، غنية عن التأويل، بعيدة عن الإيماء المشكل، تعتمد على التكرار الذي يعين الذاكرة على الحفظ»[٥٧].

٤ – المقدرة على الارتجال وكأنه إلهام:

وحديث الجاحظ عن الارتجال «مرتبط بحديثه عن الطبع... وبذلك لا يخرج حديث الارتجال عنده عن كونه من مظاهر الطبع، وأن المطبوع بإمكانه أن يقول متى حمي القول وجذبته المناسبة، بغير أن يكون ذا زاد ثقافي مكتوب، أو تراكمات يستمد منها كما يفعل المتكلفون»[٥٨]. ويفضي هذا إلى الاعتماد على بلاغة الكلام المنطوق وعلى مقدرة اللسان، دون حاجة إلى تمهل أو تأمل. وكأن لا مسافة يحتاجها لانتقال الأفكار من ذهنه أو وعيه إلى التعبير عنها بلسانه. «فالارتجال يفهم في سياق الجاحظ في ضوء مقارنته بما يسميه الفكر والرأي والدراسة والتكامل بين آثار السلف وآثار الخلف»[٥٩]، وليس هناك معاناة ولا مكابدة ولا إجهاد فكر ولا استعانة، فالمتكلم أو الخطيب المشافه يستدعي ما يعن له من أمور ولا يشغل عقله بتأملها ومراجعتها. والشفاهي امتداداً لهذا لا يدرس كتباً ولا يرث معرفة، ولذلك كأنما يعتمد على نفسه في كل مرة، وعلى انطباعاته عما حوله دون عناء أو تعقيد.

٥ – الشفاهي أقرب إلى الواقعية وأبعد عن ضروب التأمل:

فالشفاهي لا يلجأ إلى الثقافة المرجعية المتوارثة، وليس بين يديه كتب تسجل

ثقافة من هذا النوع، وعوضاً عن ذلك فإن ثقافته ومادته مستمدة من واقعه وبيئته وذاكرته، وهو يعبر عن وقائع حياته وليس أبعد منها: يوم الخصام، الورود على الماء، حداء البعير/ الرحلة، الحرب والصراع.. هذه كلها أمور واقعية تحيل إلى المعيش والبيئي والواقعي. فالواقع هو مجال تفكير الشفاهي ومدى تعبيره. ويتصل هذا بكل من فكرة الطبع والبديهة، وكما يقول مصطفى ناصف، فكلمة «البديهة يمكن أن تذكرنا بكلمة الطبع أو الطبيعة التي تقابل الثقافة. والثقافة تكاد تساوي كلمتين أخريين هما: المعاناة والمكابدة، والثقافة هي تجاوز الحس والتفكير المادي وما علق بالقلب أيضاً. هذه فروق جوهرية يؤسسها الجاحظ بطريقته الخاصة»[٦٠].

٦ - الذاكرة هي وسيلة الحفظ وتسجيل ما يرغب في تسجيله:

الشفاهي يلجأ إلى ذاكرته التي تتميز بالقوة والحدة، ولم تفسدها الكتابة والقراءة، وهو لا يسجل كل شيء ولا يحفظ كل شيء، وإنما ينتقي ما يحسب أنه ضروري أو مستحق للحفظ في الذاكرة؛ أي أن هناك شروطاً في نوعية المحفوظ وما يستحق التسجيل والبقاء في الذاكرة. الذاكرة هي بديل الكتاب، إذ لا يدون الشفاهي معارفه وإنتاجه، بشكل عام، في كتب أو مؤلفات تُتوارث وتُتداول. وإنما هو يقول كلمته ويمضي، وفق طبعه وبديهته دون عناء أو إجهاد فكر. ويحفظ في ذاكرته بعض ما يرغب في استعادته.

سيما الخطيب : الإشارات والأدوات

وقف الجاحظ عند مكمّلات المشافهة وقفات طويلة متأنية، وتشمل عنده سيما الخطيب مما يتمثل في لباسه وهيئته وصورته، وتشمل الأدوات التي يحملها كالعصا وأخواتها. «والشفاهي لا يقتصر على المنطوق والمسموع، بل يزيد عليه وسائط أخرى للتواصل الحركي من إيماءات وإشارات وملامح وأوضاع تتصل بالجسد بوصفها تعبيرات مصاحبة تسند التعبيرات اللفظية لتؤكدها أو تعارضها أو تعززها أو تضيف إليها؛ قصد جعل ما تتضمنه هذه النصوص الشفاهية أكثر حياة ووضوحاً وجاذبية»(٦١).

وقد أفاض الجاحظ في تبيان مذهب العرب في سيماهم وإشاراتهم وخصوصاً في موقف الخطابة: «كانت العرب تخطب بالمخاصر، وتعتمد على الأرض بالقسيّ، وتشير بالعصي والقنا»(٦٢). ويستشهد على مذهبهم في ذلك بأخبار كثيرة، «كانوا يقولون: أخطب بني تميم البعيث إذا أخذ القناة فهزّها ثم اعتمد بها على الأرض، ثم رفعها»(٦٣).

ووفق الجاحظ فإن هناك «سيما» تميز كل جنس أو جماعة من البشر، «وبالناس – حفظك الله – أعظم الحاجة إلى أن يكون لكل جنس منهم سيما ولكل صنف حلية وسمة يتعارفون بها»(٦٤). ولذلك «فعند العرب العمّة وأخذ المخصرة من السيما»(٦٥). «وقد لا يلبس الخطيب الملحفة ولا الجبة ولا القميص ولا الرداء، والذي لا بد منه العمة والمخصرة»(٦٦). «ومن شأن المتكلمين أن يشيروا بأيديهم وأعناقهم وحواجبهم، فإذا أشاروا بالعصي فكأنهم قد وصلوا بأيديهم أيدياً أخر»(٦٧).

«وأيضاً إنّ حمل العصا والمخصرة دليل على التأهب للخطبة، والتهيؤ للإطناب والإطالة، وذلك شيء خاص في خطباء العرب، ومقصور عليهم ومنسوب إليهم. حتى إنهم ليذهبون في حوائجهم والمخاصر بأيديهم، إلفاً لها وتوقعاً لبعض ما

يوجب حملها والإشارة بها»[٦٨]. ويؤكد لنا هذا الأمر بما رواه من أمر عبد الملك بن مروان في قوله: «لو ألقيت الخيزرانة من يدي لذهب شطر كلامي»[٦٩].

ومثل ذلك ما دوّنه من أمر سحبان وائل، أحد أشهر خطباء العرب؛ فقد «أراد معاوية سحبان وائل على الكلام، وكان اقتضبه اقتضاباً فلم ينطق حتى أتوه بمخصرة فرطلها بيده فلم تعجبه حتى أتوه بمخصرة من بيته»[٧٠]. كما يدلل الجاحظ على اتخاذهم العصي والمخاصر بقوله: «والدليل على أنهم يتخذون المخاصر والعصي في مجالسهم كما يتخذون القنا والقسي في المحافل قول الشاعر:

يُصيبون فصْلَ القولِ في كلّ خُطبةٍ   إذا وصّلوا أيْمانهم بالمَخاصِر»[٧١]

كما يعرض لاتخاذ النبي – صلى الله عليه وسلم – لها، «وكان رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يخطب بالقضيب، وكفى بذلك دليلاً على عظم غنائها، وشرف حالها، وعلى ذلك الخلفاء وكبراء العرب من الخطباء»[٧٢]. ويغدو دفاع الجاحظ عن العصا دفاعاً عن كل هذه الدلالة والمكانة لها، ولكل ذلك يوسع اهتمامه بها، ويجمع من أحوالها وأخبارها صوراً كثيرة دالة حتى إنه يشير إلى غنى معرفته بها بالقول: «وأما العصا فلو شئت أن أشغل مجلسي كله بخصالها لفعلت»[٧٣]. ويقول في موقع آخر: «انظر – أبقاك الله – في كم فن تصرف فيه ذكر العصا من أبواب المنافع والمرافق، وفي كم وجه صرفته الشعراء، وضرب به المثل. ونحن لو تركنا الاحتجاج لمخاصر البلغاء وعصي الخلفاء، لم نجد بداً من الاحتجاج لجلة سيد المرسلين وكبار النبيين، لأن الشعوبية قد طعنت في جملة هذا المذهب على قضيب النبي – صلى الله عليه وسلم – وعنزته، وعلى عصاه ومخصرته»[٧٤].

وفي مثل تلك الحال تغدو المخصرة وما يماثلها من أدوات ومكمّلات جزءاً من طقوس الخطابة، وهي تشبه إلى حد بعيد طقوس الكتابة التي يعرض لها كتاب عصرنا مما يشجعهم على الكتابة ويساعدهم على الخوض فيها، فكما للكاتب طقوس

وعوائد معينة، فكذلك كانت حال الخطيب العربي. ولعل في موقف سحبان وائل دلالاتٍ على دقة تلك الطقوس، فليست أية عصا يمكنها النهوض بما هو مأمول من مساعدة الخطيب، بل أحيانا يستلزم الأمر عصا معينة ألفها في هيئتها ووزنها وملمسها.. فلا يكاد الكلام يستقيم له وينبجس منه دون تلك العصا المخصوصة.

ومن الجليّ أن «العصا» وأخواتها صارت رمزاً من رموز الخطابة العربية، بل ارتقت لتكون أحد رموز الثقافة العربية في جدلها ومواجهتها مع الثقافات الأخرى، فغدا الذبّ عنها صورة من صور الدفاع عن ثقافة العرب، كما أن انتقاصها صورة من صور نقد العرب وانتقاص ثقافتهم. ولذلك فإنها تقع في جوهر قضية الشعوبية ذائعة الصيت في عصر الجاحظ، وقد خصّها الجاحظ بكلام طويل في كتابه «البيان والتبيين» فيما دعاه بـ «كتاب العصا»[٧٥]. وهو باب من أبواب الجدل الثقافي الذي يكشف تنوع ثقافات ذلك العصر، كما يكشف عن اطلاع الجاحظ على تلك الثقافات واختياره موقع الدفاع عن الموروث والثقافة العربية على الرغم من ميله إلى التجديد والإفادة من الثقافات الجديدة، ولكن عندما يغدو الأمر دفاعاً عن الهوية والذات فإنه يختار الدفاع عن العرب والثقافة العربية.

«وللكتابة غاية لعلها هي التي حركت الجاحظ في تأليفه، وتتمثل في الرد على الشعوبية رداً صريحاً وضمنياً في أغلب الأحيان، فقصد بذلك إلى إيراد الطابع الذي انفردت به حضارة العرب فتميزوا به عن غيرهم من ذوي الحضارات الأخرى ولا سيما الفارسية منها وما هذه السمة إلا البلاغة والفصاحة»[٧٦]. وصرح الجاحظ بما أخذته الشعوبية على العرب وما انتقصته من أمرهم، قال: «ونبدأ على اسم الله بذكر مذهب الشعوبية ومن يتحلّى باسم التسوية، وبمطاعنهم على خطباء العرب: بأخذ المخصرة عند مناقلة الكلام، ومساجلة الخصوم بالموزون والمقفى والمنثور الذي لم يقفّ.... مع الذي عابوا من الإشارة بالعصي والاتكاء على أطراف القسي، وخدّ وجه الأرض بها، واعتمادها عليها إذا اسْحَنْفَرَتْ في كلامها، وافتنّت يوم الحفل في مذاهبها، ولزومهم العمائم في أيام الجموع، وأخذ المخاصر في كل حال، وجلوسها

في خطب النكاح، وقيامها في خطب الصلح وكل ما دخل في باب الحمالة وأكد شأن المحالفة، وحقق حرمة المجاورة. وخطبهم على رواحلهم في المواسم العظام والمجامع الكبار. والتماسح بالأكف والتحالف على النار والتعاقد على الميح، وأخذ العهد المؤكد واليمين الغموس مثل قولهم: ما سرى نجم وهبت ريح...»[٧٧].

ويوضح الجاحظ مآخذ «الشعوبية» على العرب ونقدها للربط بين الكلام وبعض الأدوات التي لم يروا لها صلة به بل لها استعمالات عملية أخرى، فما شأن الخطباء والبلغاء بالعصا والقوس وأضرابهما: «القضيب للإيقاع، والقناة للبقّار، والعصا للقتال، والقوس للرمي، وليس بين الكلام وبين العصا سبب، ولا بينه وبين القوس نسب، وهما إلى أن يشغلا العقل ويصرفا الخواطر، ويعترضا على الذهن أشبه، وليس في حملهما ما يشحذ الذهن، ولا في الإشارة بهما ما يجلب اللفظ..وحمل العصا بأخلاق الفدادين أشبه، وهو بجفاء العرب وعنجهية أهل البدو، ومزاولة إقامة الإبل على الطرق أشكل، وبه أشبه...»[٧٨]. وكما يقول مصطفى ناصف فإن «العصا اعتبرت جزءاً من إطار البيان الشفهي، وواضح أيضاً أن العصا رمز من رموز هذا البيان، وأن دق الأرض بالعصا لا يفترق عن الرنين الخطابي، وأن العصا حليفة هذا البيان في مواضع الخصومة الأثيرة..»[٧٩].

ووفاء بسمة الجدل في منهجه وتأليفه فإنه يفصّل في موقف الشعوبية ويورد رأيها دون نقص أو تشْويه، قبل أن يدافع أو يردّ على ذلك الرأي. والجاحظ المولع بالجدل لا يمحو الرأي الآخر ولا يلغيه ولا يستخفّ به، ولعلّ هذا هو السبب الذي جعله يفيض في إيراد آراء الشعوبية في انتقاصها من العرب وخطبها وعاداتها الشفوية بمكمّلاتها وسيماها. وإضافة إلى ما أوردناه فإنه يقول على لسان الشعوبية، بأننا لو نظرنا في الثقافات والحضارات الأخرى فلن نجد هذه العادات الغريبة، «فكيف سقط من جميع الأمم من المعروفين بتدقيق المعاني وتخير الألفاظ وتمييز الأمور أن يشيروا بالقنا والعصي، والقضبان والقسي. كلا، ولكنكم كنتم رعاة بين الإبل والغنم، فحملتم القنا في الحضر بفضل عادتكم لحملها في السفر، وحملتموها في

المدر بفضل عادتكم لحملها في الوبر، وحملتموها في السلم بفضل عادتكم لحملها في الحرب. ولطول اعتيادكم لمخاطبة الإبل، جفا كلامكم، وغلظت مخارج أصواتكم، حتى كأنكم إذا كلمتم الجلساء إنما تخاطبون الصمّان»[٨٠].

وتتعدد حجج الجاحظ في الدفاع عن العصا ومنافع اتخاذها وسيلة مصاحبة للكلام والخطابة، فينظر مرة إلى التاريخ القديم وإلى ما جاء في القرآن الكريم من مواضع ذكرها، فينتفع من اقترانها بالنبي سليمان، عليه السلام، ويعلق على تذكيره باتخاذ سليمان لها بقوله: «وإنما نبدأ بذكر سليمان؛ لأنه من أبناء العجم، والشعوبية إليهم أميل، وعلى فضائلهم أحرص»[٨١]. كما يقف على دلالات عصا موسى ووظائفها ومنافعها في السياق نفسه، «وقد جمع الله لموسى بن عمران – عليه السلام – في عصاه من البرهانات العظام والعلامات الجسام، ما عسى أن يفي ذلك بعلامات عدة من المرسلين»[٨٢]. كما عرض لموقع العصا في الثقافة من خلال تتبع مواضع ذكرها في الأمثال والأخبار والأشعار، كما لخص ما يجري من ذكر للعصا في المعاني المختلفة، وهو في كل ذلك إنما يكشف فيما يكشف عن ثقافة واسعة متنوعة حتى في استنادها إلى الجزئي والعرضي، خصوصاً عندما يغدو ذا دلالة على كليات الثقافة وقوانينها واعتباراتها المضمرة كما هو الحال في «العصا» التي أخذت في ذلك العصر هيئة رمز عربي له وجود مادي، لكن دلالتها تتجاوز ذلك الوجود إلى معنى العرب والثقافة العربية.

ومن الأخبار الدالة على ارتباط إيقاع العصا بالصوت والكلام، خبر حكيم العرب في الجاهلية عامر بن الظرب العدواني، ووفق ما رواه الجاحظ أنه: «لما أسنّ واعتراه النسيان، أمر ابنته أن تقرع له العصا إذا هو فهّ عن الحكم، وجار عن القصد، وكانت من حكيمات بنات العرب»[٨٣]. وهذا الخبر مقترن بما شاع من خبرهم عمن تقرع له العصا، وقد ورد في تفسير هذا المثل آراء كثيرة، كما اختلفوا في الشخصية التي يدور حولها الخبر أو قصة المثل، ولكننا معنيون هنا بدلالة قرع العصا، فإذ اقترنت العصا بالكلام واللسان، فإن إيقاع صوتها أشبه بصوت

تنبيهي يذكّر بضرورة الانتباه إلى تفاريق الكلام وإلى تصويبه والتزام جادة الحق فيه. فقرع العصا هنا يستند إلى ألفة العرب لها عنصراً وشريكاً أساسياً في الكلام الشفوي وفي الخطب والحجاج والرأي. ويستشهد الجاحظ في باب «من تقرع له العصا» بخبر سعد بن مالك، قال: «ومن ذلك حديث سعد بن مالك بن ضبيعة بن قيس بن ثعلبة واعتزام الملك على قتل أخيه إن هو لم يصب ضميره، فقال له سعد: أبيت اللعن! أتدعني حتى أقرع بهذه العصا أختها؟ فقال له الملك: وما علمه بما تقول العصا؟ فقرع بها مرة وأشار بها مرة، ثم رفعها ثم وضعها، ففهم المعنى فأخبره ونجا من القتل»(٨٤). فالإشارة بالعصا في هذا الخبر تقوم مقام الكلام، وتؤدي الرسالة بشكل إشاري رمزي، بوصفها أداة من أدوات الاتصال، ويكون من أمر بلاغتها إنقاذ الرجل من القتل.

الخطابة الشفوية بين الحركة والسكون

ويبدو أن هناك من كان يأخذ على الخطباء والمتكلمين كثرة الحركة والاستعانة بالإشارات في خطبهم وكلامهم وحجاجهم، وقد عرض أبو عثمان صوراً من هذا الجدل حول الحركة والسكون في الخطابة والكلام، فمن ذلك ما ذكره عن أبي شمر مثالاً على من يفضّلون السكون ويصطنعونه، قال: «كان أبو شمر إذا نازع لم يحرّك يديه ولا منكبيه، ولم يقلب عينيه، ولم يحرك رأسه، حتى كأن كلامه إنما يخرج من صدع صخرة. وكان يقضي على صاحب الإشارة بالانتصار إلى ذلك، وبالعجز عن بلوغ إرادته. وكان يقول: ليس من حق المنطق أن تستعين عليه بغيره، حتى كلّمه إبراهيم بن سيّار النظّام عند أيوب بن جعفر، فاضطره بالحجة والزيادة في المسألة، حتى حرّك يديه وحل حبوته، وحبا إليه حتى أخذ بيديه. وفي ذلك اليوم انتقل أيوب من قول أبي شمر إلى قول إبراهيم. وكان الذي غمّر أبا شمر وموّه له هذا الرأي، أن أصحابه كانوا يستمعون منه، ويسلّمون له ويميلون إليه ويقبلون كل ما يورده عليهم، ويثبته عندهم. فلما طال عليه توقيرهم له، وترك مجاذبتهم إياه، وخفّت مؤونة الكلام عليه، نسي حال منازعة الأكفاء ومجاذبة الخصوم. وكان شيخاً وقوراً، وزميتاً ركيناً، وكان ذا تصرف في العلم، ومذكوراً بالفهم والحلم»[٨٥].

وللحركة عند الجاحظ دور تنظيم الإيقاع، «والمغني قد يوقع بالقضيب على أوزان الأغاني، والمتكلم قد يشير برأسه ويده على أقسام كلامه وتقطيعه. ففرقوا ضروب الحركات على ضروب الألفاظ وضروب المعاني. ولو قبضت يده ومنع حركة رأسه لذهب ثلثا كلامه»[٨٦].

فالجاحظ يرى في حركات الخطيب وإيماءاته وإشاراته أموراً طبيعية لا غنى عنها، وليس فيها ما يخل بعيار الشفاهية وأحوالها. وشبيه بقصة أبي شمر، قصة أخرى رواها الجاحظ وصاغها معتمداً على رصده لشخصية عبد الله بن سوّار قاضي البصرة[٨٧]، وقد كان – كما يبدو من خبره – شبيهاً لأبي شمر في مذهبه السكوني؛

فقد كان يحرص على أن لا يتحرك أو يرمش أو يومئ في أثناء الحديث، وكأن الحركة تخل بموقعه وبكلامه، وقد رسم الجاحظ صورته بنوع من التهكم والتندر المألوف في إنتاج الجاحظ: «كان لنا بالبصرة قاض يقال له عبدالله بن سوار، لم ير الناس حاكماً قط ولا زميتاً ولا ركيناً ولا وقوراً حليماً، ضبط من نفسه وملك من حركته مثل الذي ضبط وملك». وبعد أن فرغ من رسم صورة السكون في شخصية القاضي عرّضه لتجربة طريفة ستضطره إلى تغيير مذهبه «فبينا هو كذلك ذات يوم وأصحابه حواليه... إذ سقط على أنفه ذباب فأطال المكث، ثم تحول إلى مؤق عينه، فرام الصبر في سقوطه على المؤق، وعلى عضه ونفاذ خرطومه، كما رام من الصبر على سقوطه على أنفه من غير أن يحرك أرنبته، أو يغضّن وجهه، أو يذب بإصبعه». وعلى طريقة الجاحظ القصصية الممتعة تتضاعف معاناة القاضي بشكل متصاعد، بين الألم والصبر، وكلما زاد ألمه قل صبره، ومع مرور الوقت تتكشف له الحقيقة التي ظل لها منكراً، وعنها منصرفاً: حقيقة طبيعة الإنسان وضعفه مهما يتظاهر بالقوة والقدرة، فلم يجد في ختام الأمر خيراً من الاعتراف بإنسانيته فيتصرف وفق تلك الطبيعة دون افتعال وتصنع. وانتهى به إلى أن يتحرك ويخرج على مذهب التزمت والسكون، وجعل السبب في حركته وانطلاقه تلك الذبابة التي ظلت تلاحقه وتناوشه حتى أقر بدواعي الحركة وضروراتها لينوش عن نفسه الذباب في أقل القليل، بدلاً من التزام السكون والجمود، اعتقاداً منه أن ذلك أليق بموقع المتكلم والخطيب. والجاحظ – في قصّته عن قاضي البصرة – يبدو وفيّاً لمذهبه الواقعي البعيد عن الافتعال، والقريب من مذهب العرب في ميلهم إلى الحركة وإلى استعمال الإشارات والأدوات المساعدة في خطابتهم ووجوه كلامهم.

لقد اعتمد نص «عبد الله بن سوار وإلحاح الذباب على استراتيجية بلاغية تمثلت في الحضور الكثيف لوسائل الإشارة: اليد والرأس والرجل والعين والأنف والوجه والإصبع والجفن والكم، وهو حضور أوحى للقارئ بجو ثقيل من الصمت يخيم على مجلس القاضي الوقور، صمت مطبق لم تخترقه سوى حركة الذباب وإشارات

القاضي بعد انهزامه أمام أضعف مخلوقات الله تعالى»[٨٨]. فهذه القصة الغنية بالحركات بعد تصوير سكون القاضي وجموده تكشف جانباً مميزاً من الموهبة القصصية للجاحظ، وترتكز في جوهرها على الانتصار لمبدأ الحركة ضد السكون، وتنتصر لبلاغة الإشارة. والجديد في ذلك أنه جاء في صيغة تمثيل سردي مشوق يثبّت تلك الآراء والأفكار والأخبار التي وردت في باب العصا في البيان والتبيين.

ومجمل القول: إن موقف الجاحظ من الحركة والإشارة المصاحبة للفظ ينطلق من وعيه ببلاغة الأداء الشفاهي وحاجته إلى الحركة «ففي النص الشفاهي يقوم سياق الأداء وحضور المؤدي والخلفية المشتركة للمؤدي والمتلقي بدور مهم في توصيل المعنى للمستمعين. الإيماءات والحركات وتعابير الوجه واللغة الجسدية وتنغيمات الصوت والشروحات ومجمل الإشارات والظروف المصاحبة للأداء الشفاهي الذي يتم وجهاً لوجه بين المبدع والمتلقي تسهّل المهمة على الاثنين»[٨٩].

تغليب الشفاهية في رواية النوادر

ومن مظاهر تقدير الجاحظ لبلاغة الشفوي مذهبه في رواية النوادر، قال: «ومتى سمعت – حفظك الله – بنادرة من كلام الأعراب، فإياك أن تحكيها إلا مع إعرابها ومخارج ألفاظها، فإنك إن غيرتها بأن تلحن في إعرابها وأخرجتها مخارج كلام المولدين والبلديين، خرجت من تلك الحكاية وعليك فضل كبير. وكذلك إذا سمعت بنادرة من نوادر العوام، وملحة من ملح الحشوة والطغام، فإياك وأن تستعمل فيها الإعراب، أو تتخير لها لفظاً حسناً، أو تجعل لها من فيك مخرجاً سرياً، فإن ذلك يفسد الإمتاع بها، ويخرجها من صورتها، ومن الذي أريدت له، ويذهب استطابتهم إياها واستملاحهم لها»[٩٠]. ويدلنا ما أثبتناه من كلام الجاحظ على أنه ينطلق من أن للكلام الشفوي في النوادر وأشباهها وجوهاً وصوراً تختلف عن الكلام المكتوب والكلام الفصيح، وهو أميل إلى الوفاء بشروط «الشفوي» والمحافظة عليه كما هو دون تحوير أو تغيير؛ أي من دون الحرص على تفصيحه وتحقيق إعرابه، فإن في ذلك إفساداً له وإخراجاً عن السياق أو الموقف الذي قيل فيه وانطلق منه.

ومما يؤكد مذهب الجاحظ في رواية الكلام الملحون والإبقاء على اللحن فيه من باب تغليب الشفوي وآلياته، ما رواه عن تجربة مشتركة له مع إبراهيم النظام، بعد التعرض لكلب ضال، ونقله لكلام إبراهيم عن الصفات المذمومة للكلب: «إن كنت سبع فاذهب مع السباع» بإسقاط الإعراب، ثم يعلق: «ولا تنكر قولي وحكايتي عنه بقول ملحون من قولي: إن كنت سبع ولم أقل: إن كنت سبعاً. وأنا أقول: (الصوت هنا صوت الجاحظ): «إن الإعراب يفسد نوادر المولدين، كما أن اللحن يفسد كلام الأعراب...»[٩١].

الصوت والصمت

ويبدو أن شدة اهتمام العرب ببلاغة الشفوي وجودة مضمونه وإيقاعه، هي ما وقفهم عند مسألة الصمت استحساناً لبعض مواقعه، أو استقباحاً لمواقع أخرى، فليس الصمت مناسباً أو لائقاً بكل مناسبة، فالعرب يميلون إلى طلب التريث ويتحرّزون من الزلل في الكلام، ولذلك كثر حذرهم من سقطات اللسان، بل تحمل الكلمة والكلم في اللغة العربية معنى الجرح، وربما كان في هذه الدلالة ما يربط كلم اللسان بكلم السنان تعبيراً عن الخشية من جراحات الكلام. وعند الجاحظ صورة من هذا المذهب، إذ يقول: «كانوا يأمرون بالتبين والتثبت، وبالتحرّز من زلل الكلام، ومن زلل الرأي، ومن الرأي الدبْريّ. والرأي الدبْريّ هو الذي يعرض من الصواب بعد مضي الرأي الأول وفوت استدراكه»[٩٢].

والصمت لا يمتدح إلا إذا سلم الإنسان من العي، وإن لم يكن مبعث الصمت العجز عن الكلام، وقد استشهد الجاحظ بقول أُحَيْحَة بن الجُلاح:

والصَّمْتُ أجْمَلُ بالفتى | ما لمْ يكن عِيٌّ يَشينهْ
والقول ذو خَطَلٍ إذا | ما لم يكن لبٌّ يُعينهْ

كما أورد قول مُحْرِز بن عَلْقمة في الرثاء:

لقد وارى المقابرُ مِن شَرَيْكٍ | كثيرَ تَحَلّمٍ وقليلَ عابِ
صموتاً في المجالس غيرَ عَيٍّ | جديراً حين ينطق بالصّوابِ

وأورد أيضاً قول مكي بن سوادة في هجاء أحد الناس، عائباً عليه صمته ونطقه معاً:

تسلّمَ بالسّكوتِ من العيوبِ | فكان السّكْتُ أجْلَبَ للعيوبِ
ويرتجلُ الكلامَ وليس فيه | سوى الهذيانِ مِن حشْدِ الخطيبِ[٩٣]

ومع تحرزهم من سقطات الكلام، فقد كانوا يخافون طول الصمت ويخشون السكوت؛ لأنه يعني الانقطاع عن تمرين اللسان، وقد يؤدي إلى العي في نهاية الأمر.

وأورد الجاحظ رأياً في ذلك استناداً إلى خبر عن زيد بن علي بن الحسين في جوابه عن سؤال طالما ردّده الجاحظ بصور مختلفة وهو سؤال الصمت والكلام أو الصوت والصمت. ووفق ما أثبته الجاحظ من خبر راوية يدعى «البقطري»: «قال: فتحولت إلى زيد بن علي فقلت له: الصمت خير أم الكلام؟ قال: أخزى الله المساكنة، فما أفسدها للبيان، وأجلبها للعي، والله للمماراة أسرع في هدم العي من النار في يبيس العرفج. ومن السيل في الحدور. وقد عرف زيد أن المماراة مذمومة، ولكنه قال: المماراة على ما فيها أقل ضرراً من المساكنة التي تورث البلدة وتحل العقدة وتفسد المنة، وتورث عللاً وتولد أدواء أيسرها العي، فإلى هذا المعنى ذهب زيد»(٩٤).

وقد حدثنا الجاحظ عن تدريب اللسان وتمرينه، مما له صلة بالتمارين الصوتية، فقد كان العرب «يروّون صبيانهم الأرجاز، ويعلمونهم المناقلات، ويأمرونهم برفع الصوت وتحقيق الإعراب؛ لأن ذلك يفتق اللهاة، ويفتح الجِرم. واللسان إذا أكثرت تقليبه رقّ ولان، وإذا أقللت تقليبه وأطلت إسكاته جسا وغلظ»(٩٥).

وهناك وسيلة أخرى شدد عليها الجاحظ لمن أراد تحقيق مراده من الخبرة الشفوية تتمثل في «الاستماع» إلى حديث الأعراب الفصحاء والعلماء البلغاء، لاستدخال اللغة استدخالاً طبيعياً، يقول: «إنه ليس في الأرض كلام هو أمتع ولا آنق، ولا ألذ في الأسماع، ولا أشد اتصالاً بالعقول السليمة، ولا أفتق للسان، ولا أجود تقويماً للبيان، من طول استماع حديث الأعراب العقلاء الفصحاء، والعلماء البلغاء»(٩٦). كأن الجاحظ يعرض في رأيه هذا بعض ما خبره بنفسه وهو الذي استمع إلى أولئك الأعراب وأخذ عنهم مشافهة في بيئة البصرة.

والاستماع من الخبرات المهمة في الخطاب الشفوي، وقد كثر تشديد العرب عليه، ومن مؤشرات ذلك عند الجاحظ ما نقله من قولهم: «أول العلم الصمت، والثاني: الاستماع، والثالث: الحفظ، والرابع: العمل به، والخامس: نشره»(٩٧). كما نقل لنا قول الحسن البصري: «إذا جالست العلماء فكن على أن تسمع أحرص منك

على أن تقول، وتعلم حسن الاستماع كما تتعلم حسن القول، ولا تقطع على أحد حديثه»[٩٨]. وفي التواصل بين المتكلم والمستمع أورد لنا الجاحظ قول أبي عباد: «إذا أنكر القائل عيني المستمع فليستفهمه عن منتهى حديثه، وعن السبب الذي أجرى ذلك القول، فإن وجده قد أخلص له الاستماع، أتم له الحديث، وإن كان لاهياً عنه حرمه حسن الحديث ونفع المؤانسة، وعرّفه بفسولة الاستماع، والتقصير في حق المتحدث»[٩٩].

كما افتتح الجاحظ كتابه: البرصان والعرجان بدعاء دال متصل بالاستماع: «وهب الله لك حب الاستماع، وأشعر قلبك حسن التبين»[١٠٠]. ومن كلام عمرو بن عبيد المعتزلي في جواب سائل سأله: ما البلاغة؟ ورد في جوابه: «من لم يحسن أن يسكت لم يحسن أن يستمع، ومن لم يحسن الاستماع لم يحسن القول»[١٠١].

فالاستماع – كما هو واضح – مرحلة من «الصمت» المطلوب والمستحب بقصد التعلم واستدخال اللغة سماعاً، لتنضم إلى خبرات الفرد ومهاراته، على أن لا يمتد الصمت طويلاً، ليغطي مساحات الكلام، فينقل الإنسان إلى ما لا يرغب فيه من العجز عن الإبانة ومما يدخل في العي الذي كرهته العرب وأوضح الجاحظ وجوه قبحه عندهم.

الصوت والصورة

دافع الجاحظ عن جماعة من الخطباء وأصحاب اللسن ممن جمعوا بين بلاغة الصوت وقبح صورهم أو دمامتهم أو عيوب في خلقتهم، وكأنه يستعين بتجاربهم في تقوية جبهته وموقعه هو، فالجاحظ من هذه الطبقة نفسها، بل إن لقبه الذي عرف به يشير إلى خلقته العجيبة الدميمة، ولقد تندر أبو عثمان فيما تندر من قبحه في محاولة منه لتجاوزه والتسامي عن تأثيراته النفسية.

قال: «وفي الخطباء من كان أشغى، ومن كان أشدق، ومن كان أورق، ومن كان أضجم، ومن كان أفقم»[١٠٢]. ويبدو أن الجاحظ يتسامح أمام عيوب كثيرة وخاصة العيوب الخلقية التي يمكن تداركها والتقليل من أثرها، خاصة إذا لم يكن لها كبير أثر في عيوب الصوت أو إعاقة تلقي الصوت والاستماع إلى الخطيب. بل إنه يلتفت التفاتة مهمة إلى عنصر الغرابة التي تلفت انتباه السامعين، وتجعلهم يتنبهون إلى الكلام. ولا شك أن لشكل الخطيب دوراً في عنصر الغرابة، «الناس يعجبون بكلام من لم يتوقعوا الإحسان منه أكثر من كلام مماثل له لكنه جاء دون ذلك... لأن الشيء من غير معدنه أغرب، وكلما كان أغرب كان أبعد في الوهم، وكلما كان أبعد في الوهم كان أطرف، وكلما كان أطرف كان أعجب، وكلما كان أعجب كان أبدع...والناس موكلون بتعظيم الغريب واستطراف البعيد»[١٠٣].

ومن أولئك البارعين اللسنين الذين سماهم: عامر بن عبد قيس، والأحنف بن قيس، وضمرة بن ضمرة، وهرم بن قطبة، والنخار بن أوس العذري، والرمق بن زيد، وعلياء بن الهيثم السدوسي.. وغيرهم، فهؤلاء وأضرابهم اشتهروا ببلاغتهم وفصاحتهم الشفوية خاصة، وساد بعضهم قومه على الرغم من دمامة الصورة وقبح الشكل. «ومن البرصان بشر بن المعتمر.... وكان متكلماً رصيناً، شاعراً مفلقاً، وراوية ناسباً»[١٠٤].

«ومن البرصان والخطباء، ومن الأشراف الرؤساء: قيس بن خارجة بن سنان بن أبي حارثة، خطيب غطفان، وهو الذي لمّا ضرب بسيفه مؤخّرة رحل أبيه خارجة بن سنان، والحارث بن عوف الحامِلَين وقال لهما: ما لي في هذه الحمالة أيها الشمئان؟ قالا: ما عندك؟ قال: عندي رضى كل ساخط، وقرى كل نازل، وخطبة من لدن تطلع الشمس إلى أن تغرب، آمر فيها بالتواصل، وأنهى عن التقاطع. فلما خطب بتلك الخطبة التي سميت العذراء ضربوا بها المثل»[١٠٥].

والجاحظ كثير الإعجاب بالأحنف بن قيس، المشهور بالخطابة والفصاحة والسيادة، على الرغم من أن خِلقته لم تكن لتساعده لو أن الاعتبار كان للصورة أو الخلقة وحدها، ولكن بلاغة لسانه ورجاحة عقله عوّضتا عمّا اختلّ من صورته. يقول الجاحظ: «كان الأحنف أحنفَ من رجليه جميعاً، ولم يكن له إلا بيضة واحدة، وكان قد ضُرب على رأسه بخراسان فماهت إحدى عينيه، وقال الحتات: إنك لضئيل وإن أمّك لَوَرْهاء.... فإن كانت هذه الصفات كذباً وباطلاً فإنا لا نشك أن الحسد الذي أخرج من أعدائه هذه الأمور لم يكن إلا على نعمة سابغة عامرة وإلا على خصال عالية فاضلة، ثم لم يضره ذلك ولا وضع منه ولا زادته الأيام إلا رفعة والحالات إلا رياسة»[١٠٦]. والجاحظ يقول عن بلاغته: «كان أبين الناس في كل حال، وأخطبهم في يوم حفل وتصنّع ويوم أنس واسترسال»[١٠٧].

فخلاصة موقف الجاحظ في ناحية الصورة والصوت، أن بلاغة اللسان والمقدرة على الخطابة يمكن أن تعوض بشاعة الصورة وقبح الشكل، وهذا يمنح القدرات الشفوية والبلاغية مكانة أرفع عند العرب، ويجعلها معياراً متقدماً عندهم على أي اعتبار آخر. كما يشير هذا الرأي إلى أمر خفي متصل بالجاحظ نفسه، فلقد علت مكانته واعترف بدوره وقدرته، على الرغم من أنه كان دميم الصورة، جاحظ العينين، ولو كان للصورة كبير اعتبار لما حقّق تلك المكانة المرموقة بين مصنفي عصره بل عصور العربية كلها.

طبقات الكلام وطبقات الناس

توقف الجاحظ في مباحثه الشفاهية عند مسائل كثيرة تخص الخطابة وضروب الكلام الشفوي، فنصّ على معايير اللفظ المستحسن عنده، ومذهبه مذهب الإفهام والتوسط والاعتدال، «وكما لا ينبغي أن يكون اللفظ عامياً، وساقطاً سوقياً، فكذلك لا ينبغي أن يكون غريباً وحشياً، إلا أن يكون المتكلم بدوياً أعرابياً، فإن الوحشي من الكلام يفهمه الوحشي من الناس، كما يفهم السوقي رطانة السوقي. وكلام الناس في طبقات كما أن الناس أنفسهم في طبقات. فمن الكلام الجزل والسخيف، والمليح والحسن، والقبيح والسمج، والخفيف والثقيل، وكله عربي، وبكل قد تكلموا، وبكل قد تمادحوا وتعايبوا»[١٠٨].

فالجاحظ يميز طبقات الكلام كما يميز طبقات الناس، كما أنه يربط كلام الناس بطبقاتهم، فلكل طبقة مستوى من الكلام، وينفي أن يكون الكلام العربي طبقة واحدة، وأن العرب كانوا كلهم فصحاء يتكلمون مستوى واحداً لا درجات أو اختلافات فيه. ويردّ على من يزعم أنه لم يكن في كلامهم تفاضل بقوله: «فإن زعم زاعم أنه لم يكن في كلامهم تفاضل، ولا بينهم في ذلك تفاوت، فلم ذكروا العيي والبكيء، والحصر والمفحم، والخطل والمسهب، والمتشدق، والمتفيهق، والمهمار، والثرثار، والمكثار والهمّار. ولم ذكروا الهجر والهذر، والهذيان، والتخليط، وقالوا: رجل تلقّاعة، وفلان يتلهيع في خطبته. وقالوا: فلان يخطئ في جوابه، ويحيل في كلامه، ويناقض في خبره. ولولا أن هذه الأمور قد كانت تكون في بعضهم دون بعض لما سمّى ذلك البعض البعضَ الآخر بهذه الأسماء»[١٠٩].

والأسماء التي ذكرها هي في جملتها مما يعيب الكلام، وهي تخص الكلام الشفوي في أحواله المختلفة، في تقصيره وإطالته، وفي انقطاعه وانصبابه، وفي تردده وانحساره، ويتخذ الجاحظ من معرفتهم هذه العيوب دليلاً على التفاوت في كلامهم وإشارة دالة على تمييزهم مستويات الكلام وحكمهم على الخطباء والمتكلمين.

وقد انتبه الجاحظ إلى اختلاف الخطب وتنوعها، سواء خطب عصره أو الخطب التي تداولها العرب من عصور أو حقب سابقة. يقول في تقييم بعض هذه الخطب: «ولم أجد في خطب السلف الطيب والأعراب الأقحاح، ألفاظاً مسخوطة، ولا معاني مدخولة، ولا طبعاً رديئاً، ولا قولاً مستكرهاً. وأكثر ما تجد ذلك في خطب المولّدين، وفي خطب البلديين المتكلّفين، ومن أهل الصنعة المتأدبين، وسواء كان ذلك منهم على جهة الارتجال والاقتضاب، أو كان منهم من نتاج التحبير والتفكير»[١١٠].

فالجديد في عصره أن الخطابة ذات الأصل الشفوي صارت أقرب إلى الصناعة، وجرى فيها التحبير والتدبير؛ أي أن يحضّر الخطيب خطبته سلفاً فيدبّجها ويحبّرها، أي يدخلها من حيّز المشافهة إلى حيّز الكتابة، ثم تنقل مجدداً إلى المشافهة عند تلاوتها أو إلقائها، ويدخل التأمل والتفكير مع الكتابة والتحبير، فمغادرة الأصول والطبائع الشفاهية تنقل الخطابة إلى حال مخالف لما كانت عليه.

وقريب من ذلك ما عرضه الجاحظ من أنواع الخطب وصورها: «ومن الطوال ما يكون مستوياً في الجودة، ومتشاكلاً في استواء الصنعة، ومنها ذوات الفِقَر الحسان، والنتف الجياد، وليس منها بعد ذلك شيء يستحق الحفظ، وإنما حظه التخليد في بطون الصحف. ووجدنا عدد القصار أكثر ورواة العلم إلى حفظها أسرع»[١١١]. فمع طول الخطبة قد تأتي الصنعة وتغيب العناصر المشجعة أو المساعدة على الحفظ ونشاط الذاكرة الشفوية، ولذلك لاحظ الجاحظ أن حفظ الخطب القصار أوضح وأسهل على مقدرة الذاكرة. والحفظ من الأمور المصاحبة للشفاهية ويقل أو يضعف كلما زاد الاعتماد على التدوين والتسجيل الكتابي.

الشفاهية: العوائق والعيوب والمشكلات

اعتنى العرب عناية واسعة بضروب الكلام الشفوي، والأداء المبني على الارتجال والبديهة، واعتمدوا في خطابتهم على ذلك، ويمكن إضاءة خبرتهم الشفوية من خلال التركيز على مذاهبهم في نقد الخطباء والمتكلمين، وفيما عابوه من مشكلات قد يتعرّض لها الخطيب. وقد عني الجاحظ ببيان كثير من العوائق والعيوب والمشكلات المرتبطة بالشفاهية.

ولأن الشفاهية تعتمد أكثر ما تعتمد على الصوت، فقد شدّد العرب على الاعتبارات الصوتية «وكانوا يمدحون الجهير الصوت، ويذمّون الضئيل الصوت، ولذلك تشادقوا في الكلام، ومدحوا سعة الفم، وذمّوا صغر الفم. قال: وحدثني محمد بن يسير الشاعر قال: قيل لأعرابي: ما الجمال؟ قال: طول القامة وضخم الهامة، ورحب الشدق، وبعد الصوت»(١١٢). وذكر الجاحظ العباس بن عبد المطلب ممن عرفوا بجهارة الصوت «وقد مدح بذلك، وقد نفع الله المسلمين بجهارة صوته يوم حنين، حين ذهب الناس عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فنادى العباس: يا أصحاب سورة البقرة، هذا رسول الله. فتراجع القوم. وأنزل الله – عز وجل – النصر وأتى الفتح»(١١٣).

العي والحصر:

افتتح الجاحظ كتاب «البيان والتبيين» بدعاء شديد الدلالة على خشيته من مشكلات الشفاهية ومتاعبها. ونص الدعاء: «اللهم إنا نعوذ بك من **فتنة القول** كما نعوذ بك من **فتنة العمل**، ونعوذ بك من **التكلف** لما لا نحسن كما نعوذ بك من **العجب** بما نحسن، ونعوذ بك من **السلاطة والهذر**، كما نعوذ بك من **العي والحصر**. وقديماً ما تعوذوا بالله من شرهما، وتضرعوا إلى الله في السلامة منهما»(١١٤). فتأمل هذه التعويذة الدالة تجد فيها الخوف من: فتنة القول ووجهها الآخر: فتنة العمل، وكذلك

الوعي بضرورة النأي عن التكلف والعجب والسلاطة والهذر والعي والحصر، ولقد شرح الجاحظ هذه المخاطر وما يقع في بابها بما يكشف عن وجه آخر من وجوه العناية بـ «الشفاهية» ومتعلقاتها ومشكلاتها عند الجاحظ.

عرض الجاحظ ضروباً دقيقة من «مشكلات الشفاهية» أو «متاعب الاستعمال اللغوي»[١١٥] كما سماها مصطفى ناصف، تلك المتاعب التي تعوّذ بالله منها أول الكتاب – كما أشرنا – وعندما ندقّق في طبيعة تلك المشكلات وتسمياتها وعللها ننفتح على عالم من بلاغة اللفظ وجماليات اللسان وما يعوق تلك البلاغة ويحدّ من شروط الإيصال والإبلاغ.

ويبدو أن معيار البيان الشفوي عند الجاحظ هو إصابة «المقدار» من دون زيادة أو نقصان، وأداء المقدار متعلق بالخطيب أو المتكلم وبالموضوع وبالمستمعين أو المتلقّين، وفي ضوء ذلك نستطيع فهم ملاحظات الجاحظ؛ إذ جعل من العيوب والآفات أنماطاً يتسبّب فيها النقص عن المقدار، وأنماطاً سببها تجاوز الحد أو المقدار، فأما النقص فيدخل عند الجاحظ عامة فيما يسميه بـ «العي» وضمنه آفات ذات درجات متنوعة، وأما الزيادة فيسميها: الخطل، «ومما يرادفه أو يكاد: الهذر والإسهاب»[١١٦].

وبقدر ذكر الجاحظ لمصطلح «البيان» وترداده في كتابه الذي جعل هذا المصطلح عنواناً له، فقد ردد أيضاً نقيضه «العي»، فالبيان يتضح بذاته وشروطه الإيجابية، كما يتضح بما يجب اجتنابه من مزالق العي ومخاطره. والعي إجمالاً – كما فهمنا من كلامه – يدل على التقصير في الإبلاغ، وعلى العجز عن إيصال الرسالة اللغوية ببيان ملائم لطبيعتها. وقد رد على بعض أصوات الشعوبية ممن هاجموا البيان العربي الشفوي ضمن حملة أكبر على العرب وهويتهم، فقال: «وقد زعمتم أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال: شعبتان من شعب النفاق: البذاء والبيان. وشعبتان من شعب الإيمان: الحياء والعي. ونحن نعوذ بالله أن يجمع رسول الله – صلى الله عليه وسلم – بين البذاء والبيان، إنما وقع النهي عن كل شيء جاوز المقدار، ووقع

اسم العي على كل شيء قصّر عن المقدار، فالعي مذموم والخطل مذموم، ودين الله تبارك وتعالى بين المقصّر والغالي»[١١٧].

ومما قرنه الجاحظ بالعي ما أسماه بالحصر، وهو كما يبدو من أمارات العي ومن مظاهره، وفي المعجم: «الحصر: ضرب من العي. حصر الرجل حصراً، فهو حَصِر: عيي في منطقه. وقيل: حصر: لم يقدر على الكلام»[١١٨]. والعي «هو استحضار المعنى ولا يحضرك اللفظ عليه، والحصر مثله إلا أنه لا يكون إلا لسبب من خجل أو غيره. وقيل: الحصر أن يمتنع عن القراءة، فلا يقدر عليه، وكل من امتنع من شيء لم يقدر عليه فقد حصر»[١١٩]. فهو ضرب من امتناع الكلام وضيق مسارب القول؛ مما يمنع المرء عن التعبير المناسب عن حجته ومناهضة خصومه إن كان في موقف جدلي.

وأورد الجاحظ اختيارات من أشعار العرب في الحصر والعي[١٢٠]: كقول النمر بن تولب:

أعـذْنـي ربّ مـن **حَـصَـرٍ وعِـيٍّ** ... ومـن نـفـسٍ أعـالِـجُـهـا عِـلاجـا

وقول الهذلي (أبو عيال كما في هامش المحقق):

ولا **حَـصِـرٌ** بخطبته ... إذا ما عزّت الخُطَبُ

فالعرب يمتدحون من لا يصيبه الحصر، كما يتحرّجون من الحصر والإصابة به، ويحاول بعضهم أن يخفّف عن بعض إذا ما عرض الحصر لأحد الخطباء.

ونقل من مروياته قول الشاعر:

وقلنا بـلا **عِـيٍّ** وسُسْنا بِطاقةٍ ... إذا النارُ نارُ الحرْب طال اشتعالُها

لأنهم يجعلون **العجز والعي** من الخرق»[١٢١].

وعرض الجاحظ لضرب آخر هو: الإرتاج، من أرتج عليه الكلام بمعنى استغلق أو امتنع. ويبدو أن هذا الضرب وإن كانوا يعيبونه إلا أنه أقرب إلى ضرب طارئ

قد يصيب خطباء ومتكلمين مشهورين، وقد يعود لأسباب نفسية لا بيانية. وقد روى الجاحظ مواقف ونتفاً قصصية تتصل بالحصر والإرتاج، تكشف عن جوانب من الحرج والضيق الذي يصيب من يتعرض لمثل ذلك، كما يكشف بعضها عن إضاءات طريفة ومفارقات مضحكة يقع فيها المتكلم والخطيب في مثل هذه المواقف.

ومن أمثلة ذلك : «قال أبو الحسن (الأخفش): صعد عدي بن أرطأة على المنبر، فلما رأى جماعة الناس حصر فقال: الحمد لله الذي يطعم هؤلاء ويسقيهم»[١٢٢]. لاحظ أن الكلام استغلق على الرجل حتى قال كلاماً غريباً يثير سخرية الحاضرين.

وأما عثمان بن عفان – رضي الله عنه – فلم يسلم من الإرتاج؛ فذكر لنا الجاحظ أنه «صعد المنبر فأرتج عليه فقال: إن أبا بكر وعمر كانا يعدّان لهذا المقام فقالا، وأنتم إلى إمام عادل أحوج منكم إلى إمام خطيب»[١٢٣]. وحسن التخلص هنا ملائم إلى حد بعيد، قد يقلل من اللوم والمؤاخذة، ويدل على بلاغة عثمان بن عفان – رضي الله عنه – وقدرته على الخروج من أزمة «الإرتاج»، واستغلاق بوابة القول.

ولكن خطيباً آخر يدعى مصعب بن حيان لم يحسن التخلص بل وقع في الارتباك وذلك عندما «خطب خطبة نكاح، فحصر فقال: لقّنوا موتاكم قول: لا إله إلا الله. فقالت أم الجارية: عجّل الله موتك، ألهذا دعوناك؟»[١٢٤]. هنا يغدو موقف الخطيب صعباً جداً، يثير شهية الجاحظ للسخرية ورصد المفارقة، فلقد آلت الأمور في موقف الخطيب إلى نقائضها عندما حمله الحصر على قول كلام غريب من كلام المقابر والموت في مقام خطبة الزواج التي توحي بالولادة والحياة، وليس أبعد من هذا مفارقة وسخرية في الانتقال من النقيض إلى النقيض. ويبدو أن الخطباء حسبوا حساباً لخطبة النكاح أكثر من غيرها، فهي الخطبة التي يؤديها الخطيب جالساً في نفس مرتبة جمهوره، وروى الجاحظ خبراً عن عمر بن الخطاب وتفسير ابن المقفع له مما له صلة بخطبة النكاح التي يكثر فيها الإرتاج والحصر، قال: «سئل ابن المقفع عن قول عمر – رحمه الله –: ما يتصعّدني كلام كما تتصعّدني خطبة

النكاح. قال: ما أعرفه إلا أن يكون أراد قرب الوجوه من الوجوه، ونظر الحداق من قرب في أجواف الحداق، ولأنه إذا كان جالساً معهم كانوا كلهم نظراء وأكفاء، فإذا علا المنبر صاروا سوقة ورعية»[١٢٥].

ويستطرد الجاحظ في سرد هذه المواقف الطريفة المحرجة: «ولما حصر عبدالله بن عامر على منبر البصرة، فشقّ ذلك عليه قال له زياد: أيها الأمير، إنك إن أقمت عامة من ترى أصابه أكثر مما أصابك». «وقيل لرجل من الوجوه: قم فاصعد المنبر وتكلّم. فلما صعد حصر وقال: الحمد لله الذي يرزق هؤلاء! وبقي ساكتاً فأنزلوه». وصعد آخر فلما استوى قائماً وقابل بوجهه وجوه الناس وقعت عينه على صلعة رجل فقال: «اللهم العن هذه الصلعة!». وقيل لوازع اليشكري: قم فاصعد المنبر وتكلم، فلما رأى جمع الناس قال: «لولا أن امرأتي حملتني على إتيان الجمعة اليوم ما جمّعت. وأنا أشهدكم أنها مني طالق ثلاثاً»[١٢٦]. إلى هذا الحد تبدو مسالك الكلام الشفوي قاسية وصعبة، والجاحظ حين يعرض لها بما فيها من حرج وسخرية فليس ليعيب الناس، وإنما ليكشف عن نعمة البيان واللسان لمن امتلك ناصيتها، وهي تبدو في صميم الحياة الواقعية والاجتماعية ومرتبطة بالأحوال النفسية للخطيب وليست مجرد «كلام» يسترسل أو يستغلق.

وقد التمس المرحوم مصطفى ناصف في تحليل شائق شيئاً من «سيكولوجية العي» وذهب إلى أنها «نوع من أنواع الظلام الضيّق الذي ينتاب الإنسان لأسباب نفسية واجتماعية، وربما كان هذا العي بعض آليات الدفاع عن النفس، والدفاع عن القول المكتوم أيضاً»[١٢٧].

ولقد انتبه ناصف إلى الدعاء الافتتاحي للجاحظ الذي استعاذ فيه من فتنة القول ومن العي والحصر في مقام واحد، فربط في تحليله وقراءته التأويلية بين الجانبين، فذهب إلى أن «اللغة – لشدة فتنتها – قد توقع المرء فيما يسميه العي والحصر، وكما يتعوذ الإنسان من الفتنة يتعوذ من الحصر– هل يكون الحصر رغبة باطنة في اتقاء

بعض مخاطر اللغة وتجاوزها. هل الحصر رغبة تواجه عقبات يخلقها المجتمع الذي يتنافس أفراده؟ الحصر ينطوي – فيما يبدو – على ما يشبه الخصومة التي تطرأ على علاقة المتكلم بالمجتمع واللغة. اللغة تخاصمنا، وتتأبى علينا حيناً، وتنثال حيناً آخر، فإذا تأبت حاولنا أن نعالجها، كما أشار الشاعر في قوله:

أعِذْني ربّ من حَصَرٍ وعِيٍّ ومن نفسٍ أعالجها عِلاجا

ليست هذه النفس فيما يظهر شيئاً آخر غير اللغة أو علاقة المتكلم بالمجتمع»(١٢٨).

ونقل الجاحظ من مروياته خبراً عن أبي عبيدة قال: «صاح رؤبة في بعض الحروب التي كانت بين تميم والأزد: يا بني تميم أطلقوا من لساني. قال: وأبصر رجلاً منهم قد طعن فارساً طعنة، فصاح: لا عياً ولا شللاً، والعرب تقول: عيّ أبأس من شلل، كأن العي فوق كل زمانة»(١٢٩). فالعي في عهد البداوة مرض وأي مرض، يخافون منه، ويبذلون الجهد كلّه في الشفاء منه، فليس لمن أصابه العي ولم يشف نفسه ولسانه منه موقع في ذلك العهد، ولذلك يفرّون من العي ويخافون أن يعرض لهم، ويعلمون أن من العي ما هو طارئ وعارض، يصيب الخطباء في بعض مواقفهم، مع أنهم في مواقف أخرى فصحاء بلغاء، فهو عي نفسي يعرض لبعضهم لأحوال نفسية شتى بيّن الجاحظ أمثلة منها في كتبه.

ومن مسببات العي كما يظهر من نص آخر للجاحظ كثرة السكوت وقلة المران، «وعلى قدر كثرة الحاجة تتحرك الجارحة ويتصرف اللسان، ومع قلة الحركة وبعد العهد بالتصرف يحدث العي ويظهر العجز ويبطئ الخاطر، ومع ذهاب البيان يفسد البرهان وفي فساد البرهان هلاك الدنيا وفساد الدين»(١٣٠). فعلى هذا النحو يبني الجاحظ حجته في ضرورة «البيان» الذي هو نقيض «العي» ويصل بخطر العي إلى «هلاك الدنيا وفساد الدين» تهويلاً لأمره وتحذيراً من زمانته، كما تجده أميل إلى تفضيل النطق على الصمت، والكلام على السكوت، مع وقوفه الذي مر بنا عند المواقف التي يحمد فيها الصمت والسكوت.

الكثرة والإفراط:

ومما ذمّه الجاحظ الكثرة والإفراط، وممن اشتهر بذلك: «ربيعة الرأي، وكان لا يكاد يسكت. قالوا: وتكلم يوماً فأعجب بما كان منه، فالتفت إلى أعرابي كان عنده فقال: يا أعرابي! ما تعدون العي فيكم؟ قال: ما كنت فيه منذ اليوم»[١٣١]. وهذا الذي بين ربيعة الرأي والأعرابي مما يدخل في «الأجوبة المسْكتة» وهي نمط شفوي ظهر بين العرب من أتقنه ومهر فيه، وهو يقتضي سرعة الجواب وقوته، وإسكات الخصم أو الطرف الآخر عبر مفاجأته بما لم يتوقعه. وقد لا يكون ربيعة الرأي عيياً على وجه الحقيقة، بل هو مكثر ومتزيد، أفسد كلامه بالزيادة لا بالنقص، ولكن الأعرابي أراد شدة نقده وتعييبه، فذكر العي؛ لأن ربيعة أراد بالإطالة والإكثار أن يبعد عنه ويصل إلى نقيضه، فأعاده الأعرابي إلى ما يفرق منه ويريد أن يفرّ من آفته.

ومن الفئة نفسها – فئة المكثرين – القاضي إياس بن معاوية المزني، فقد كان ممن يطيل في الكلام ويكثر حتى لا يكاد يسكت. ومما يرويه الجاحظ، «قيل لإياس: ما فيك عيب إلا كثرة الكلام. قال: فتسمعون صواباً أو خطأ؟ قالوا: بل صواباً. قال: فالزيادة على الخير خير». ويعلق الجاحظ ناقداً هذا الموقف من منظور المتلقّي أو السامع: «وليس كما قال، للكلام غاية ولنشاط السامعين نهاية، وما فضل عن قدر الاحتمال ودعا إلى الاستثقال والملال، فذلك الفاضل هو الهذر.. وهو الخطل وهو الإسهاب الذي سمعت الحكماء يعيبونه»[١٣٢]. والجاحظ يفرّق بين الإكثار والعي تفرقة سديدة، فليس الإكثار عيّاً حتى لو بلغ الهذر، «وبعد فما نعلم أحداً رمى إياساً بالعي، وإنما عابوه بالإكثار»[١٣٣].

ويبدو أن عيب الزيادة أخفّ درجة من عيب النقص، والإكثار زيادة والعي من النقص. والجاحظ ممن يميلون إلى التناسب والتوسط فلا إكثار ولا نقص، وقد استشهد برسول الله – صلى الله عليه وسلم – في ميله إلى التوسط والاعتدال، ومع ذلك فليس هذا الحكم إلا حكماً عاماً، يدققه الجاحظ استناداً إلى مبدأ «لكل مقام

مقال» يقول: «وربما كان الإيجاز محموداً، والإكثار مذموماً. وربما رأيت الإكثار أحمد من الإيجاز، ولكل مذهب ووجه عند العاقل، ولكل مكان مقال، ولكل كلام جواب، مع أن الإيجاز أسهل مراماً وأيسر مطلباً من الإطناب، ومن قدر على الكثير كان على القليل أقدر. والتقليل للتخفيف، والتطويل للتعريف. والتكرار للتوكيد، والإكثار للتشديد. وأما المذموم من المقال فما دعا إلى الإملال وجاوز المقدار واشتمل على الإكثار وخرج من مجرى العادة»[١٣٤]. فهذه قواعد ذهبية يوجزها الجاحظ ويبين مراميها في مجال البيان الشفاهي، مستنداً إلى أخبار وروايات ومواقف يستشهد بها لطوائف من رجالات العرب وبلغائهم وخطبائهم.

كل تجاوز للمقدار بالنقص أو الزيادة عيب في منظور الجاحظ، إلا أنه لا يساوي بين العيوب، بل يرى أن عيب العي هو العيب الفاضح الشنيع، ومدار المؤاخذة على صاحبه أشد من المكثر والمتزيد، يقول مؤكداً ما استخلصناه من مواقفه: «ثم اعلم – أبقاك الله – أن صاحب التشديق والتقعير والتقعيب من الخطباء والبلغاء، مع سماحة التكلّف، وشنعة التزيد، أعذر من عيي يتكلف الخطابة، ومن حصر يتعرض لأهل الاعتياد والدربة. ومدار اللائمة ومستقر المذمّة حيث رأيت بلاغة يخالطها التكلّف، وبياناً يمازجه التزيّد. إلا أن تعاطي الحصر المنقوص مقام الدرب التام، أقبح من تعاطي البليغ الخطيب، ومن تشادق الأعرابي القح. وانتحال المعروف ببعض الغزارة في المعاني والألفاظ، وفي التحبير والارتجال، أنه البحر الذي لا ينزح، والغمر الذي لا يسبر، أيسر من انتحال الحصر المنخوب أنه في مسلاخ التام الموفر، والجامع المحكك.... فالحصر المتكلف والعيي المتزيد، ألوم من البليغ المتكلف لأكثر مما عنده؛ وهو أعذر، لأن الشبهة الداخلة عليه أقوى»[١٣٥].

ويبدو أن الجاحظ قد انتبه إلى طبيعة الخطاب الشفاهي من ناحية استعداده للتكرار والترداد، ولذلك لاحظنا أنه يتقبلهما ولا يعيبهما ما لم يؤديا إلى الإكثار والإملال، فذلك من لوازم الشفاهية: «وجملة القول في الترداد، أنه ليس فيه حد ينتهي إليه، ولا يؤتى على وصفه. وإنما ذلك على قدر المستمعين، ومن يحضره من

العوام والخواص... وأما أحاديث القصص والرقة فإني لم أر أحداً يعيب ذلك. وما سمعنا بأحد من الخطباء كان يرى إعادة بعض الألفاظ وترداد المعاني عياً»[١٣٦].

مشكلات النطق:

وهناك ضرب آخر من ضروب معوقات البيان الشفوي، وهو ما يتصل بالأداء الصوتي وبعملية النطق نفسها، فالنقص في هذا الجانب يضعف الشفاهية ويعيبها، ولقد توقف الجاحظ وقفة متأنية عند العيوب المتأتية من نقص في جهاز النطق، سواء بسبب اللثغة أو اللكنة أو غيرهما. وعنده أن هذه الأمور من موانع «البيان» قال: «والذي يعتري اللسان مما يمنع البيان أمور: منها اللثغة التي تعتري الصبيان إلى أن ينشئوا، وهو خلاف ما يعتري الشيخ الهرم الماج، المسترخي الحنك، المرتفع اللثة، وخلاف ما يعتري أصحاب اللكن من العجم، وممن ينشأ من العرب مع العجم»[١٣٧].

وقد حدثنا الجاحظ حديثاً طويلاً عن **اللثغة**، ربما بأثر من لثغة «واصل بن عطاء» شيخ المعتزلة ومكابدته الطويلة لتجاوز ذلك العيب الشنيع. وأسهب الجاحظ في مبحث صوتي ممتع في «ذكر الحروف التي تدخلها اللثغة». قال: «وهي أربعة أحرف: القاف والسين واللام والراء. فأما التي هي على الشين المعجمة فذلك شيء لا يصوّره الخط، لأنه ليس من الحروف المعروفة، وإنما هو مخرج من المخارج»[١٣٨]. وقد شرح الجاحظ ما يحضره من صور اللثغة في هذه الحروف ووصف أحوال نطقها غير السليم، وذكر أمثلة متنوعة توضّح ما يذكره.

وقد عرض الجاحظ للثغة أبي حذيفة واصل بن عطاء زعيم المعتزلة، وقد كانت لثغته في حرف الراء «وأما اللثغة الخامسة التي كانت تعرض لواصل بن عطاء ولسليمان بن يزيد العدوي الشاعر، فليس إلى تصويرها سبيل، وكذلك اللثغة التي تعرض في السين كنحو ما كان يعرض لمحمد بن الحجاج، كاتب داود بن محمد، كاتب أم جعفر، فإن تلك أيضاً ليست لها صورة في الخط ترى

بالعين، وإنما يصوّرها اللسان وتتأدّى إلى السمع»[١٣٩]. وأهم من وصف لثغة واصل وكيفيتها ما عرض له الجاحظ من مواجهته لها ليتجنّب عيوبها. ولقد عرض الجاحظ موضوع اللثغة في صورة محنة قاسية واجهت واصل بن عطاء وواجهها، «ولما علم أنه ألثغ فاحش اللثغ، وأن مخرج ذلك منه شنيع، وأنه إذ كان داعية مقالة، ورئيس نحلة، وأنه يريد الاحتجاج على أرباب النحل وزعماء الملل، وأنه لا بد له من مقارعة الأبطال، ومن الخطب الطوال، وأن البيان يحتاج إلى تمييز وسياسة، وإلى ترتيب ورياضة، وإلى تمام الآلة وإحكام الصنعة، وإلى سهولة المخرج وجهارة المنطق، وتكميل الحروف وإقامة الوزن، وأن حاجة المنطق إلى الحلاوة، كحاجته إلى الجزالة والفخامة، وأن ذلك من أكثر ما تستمال به القلوب، وتثنى به الأعناق، وتزيّن به المعاني، وعلم واصل أنه ليس معه ما ينوب عن البيان التام، واللسان المتمكن والقوة المتصرّفة.... رام أبو حذيفة إسقاط الراء من كلامه، وإخراجها من حروف منطقه، فلم يزل يكابد ذلك ويغالبه، ويناضله ويساجله، ويتأتى لستره والراحة من هجنته، حتى انتظم له ما حاول، واتسق له ما أمّل»[١٤٠]. ويؤكد الجاحظ أن حرص واصل على معالجة علته ومواجهة محنته لم يتوقف على ما يمكن إعداده مسبقاً من «خطبه المحفوظة ورسائله المخلّدة» وإنما تعداه إلى «محاجّة الخصوم ومناقلة الأكفاء ومفاوضة الإخوان»، ولذلك نال هذا الجهد إعجاب الجاحظ وغدا سبيلاً لشيء من المباهاة برئيس نحلته ومؤسس مذهبه، بتجاوزه واحدة من أصعب محن الكلام ومتاعب الاستعمال اللغوي.

أما اللكنة فعيب صوتي آخر سببه شيء من العجمة وأثر اللغة الأجنبية: «ويقال في لسانه لكنة إذا أدخل بعض حروف العجم في حروف العرب وجذبت لسانه العادة الأولى إلى المخرج الأول»[١٤١]. وقد يكون بعض من يعانون من هذا العيب رؤساء وخطباء لا تنقصهم القدرة والفكرة، ولكن أداءهم الصوتي يظل مشوباً بالعيب والنقصان. وقد ذكر الجاحظ بعضهم، من مثل زياد الأعجم ونقل عن أبي عبيدة أنه – أي زياد – «كان ينشد قوله:

فتى زاده السلطان في الود رفعة إذا غـيّـر السـلـطـان كـلّ خليل

قال: فكان يجعل السين شيناً والطاء تاءً، فيقول: فتى زاده الشلتان». ومنهم سحيم عبد بني الحسحاس، ومنهم أبو مسلم الخراساني، وعبيد الله بن زياد والي العراق. ومنهم صهيب بن سنان صاحب الرسول – صلى الله عليه وسلم – وهو – بتعبير الجاحظ – «يرتضخ لكنة رومية، وعبيد الله بن زياد يرتضخ لكنة فارسية، وقد اجتمعا على جعل الحاء هاء»(١٤٢). قال: «وإنما أتي عبيد الله بن زياد في ذلك أنه نشأ في الأساورة عند شيرويه الأسواري زوج أمه مرجانة»(١٤٣).

ولم يكتف الجاحظ بالأمثلة التي ذكرها مما حضره «من لكنة البلغاء والخطباء والشعراء والرؤساء» وإنما رفد ذلك بأمثلة ومواقف من لكنة العامة، فذكر لنا أموراً عن لكنة النبطي والصقلبي والسندي، ولا تخلو أمثلته وطريقة عرضه لها من طرافة تذكّرنا بالجانب المرح في شخصيته وكتابته، ومن ذلك موقف «أزدانقاذار» الذي كانت لكنته لكنة نبطية قال: «وبعضهم يروي أنه أملى على كاتب له فقال: اكتب (الهاصل ألف كر) فكتبها الكاتب بالهاء كاللفظ بها، فأعاد عليه الكلام، فأعاد الكاتب. فلما فطن لاجتماعهما على الجهل قال: أنت لا تهسن أن تكتب، وأنا لا أهسن أن أملي، فاكتب: (الجاصل ألف كر) فكتبها بالجيم معجمة»(١٤٤). ففي هذا المثال الظريف تجتمع مشكلات المشافهة مع مشكلات الكتابة في موقف واحد يكشف عن علاقة الإملاء «الشفوي» بالخط «الكتابي»، ومع ما في القصة من طرافة وحس ساخر فإنها قصة دالة على إمكانية ترحيل مشكلات الصوت لتغدو مشكلات كتابية معقدة.

أما **الحكلة** فمردها خلل في جهاز النطق، بما يمنع المرء من الإعراب عن مراده مشافهة: «فإذا قالوا في لسانه حكلة فإنما يذهبون إلى نقصان آلة النطق وعجز آلة اللفظ حتى لا تعرف معانيه إلا بالاستدلال»(١٤٥)، «وفي لسانه حكلة: إذا كان شديد الحبسة مع لثغ»(١٤٦)، فهي إذن «ذلك الضرب من العجز النطقي الشديد الذي يتولد

من اجتماع عدة آفات في جهاز النطق، تمنع الإنسان من البيان عن المراد، ومن الطلاقة في التعبير، ومن الفصاحة في أداء الحروف؛ مما يجعل الفهم عن صاحبها أعسر ما يكون. كأن اجتماع تلك الموانع قد غلظ لسانه، فأصبح – لعدم مطاوعته له – شبيهاً بالحكل من الحيوان»[١٤٧].

وهناك أيضا **الحبسة**: «ويقال في لسانه حبسة، إذا كان الكلام يثقل عليه ولم يبلغ حد الفأفاء والتمتام»[١٤٨]. فالحبسة في اصطلاح البيان «ذلك النوع من العجز النطقي الذي يجعل صاحبه – عند إرادة البيان عن مراده – يضيق صدره ولا ينطق لسانه، فلا يقدر – لذلك – أن يفهم المخاطب إلا مع بعض المشقة، وفي مدة أطول من المعتاد، وإن كان لا يلثغ ولا يتتعتع في أي حرف... وهي قد تكون من عجز في الخلقة كحبسة موسى – عليه السلام – وهذا هو السبب الرئيسي والأكثر»[١٤٩]. والصمت إذا طال يمكن أن يثقل اللسان فيؤدي إلى ما يقرب من الحبسة، كما حصل مع يزيد بن جابر قاضي الأزارقة، وهو الذي «يقال له الصموت؛ لأنه لما طال صمته ثقل عليه الكلام، فكان لسانه يلتوي ولا يكاد يبين»[١٥٠].

أما **التتعتع** فضرب آخر من العيوب التي تصيب المتكلم والخطيب ويعني «ذلك التردد والتعثر الذي يصيب المتكلم عند النطق ببعض الحروف أو التراكيب، أو في بعض مقامات القول؛ مما يجعل المتتعتع كأنه يرتطم صوتياً بحاجز منيع يحاول جاهداً اجتيازه فلا يفلح إلا بعد عدة محاولات»[١٥١]. ووفق ما أورده الجاحظ عن الأصمعي «إذا تتعتع اللسان في التاء فهو تمتام، وإذا تتعتع في الفاء فهو فأفاء»[١٥٢].

أما **اللفف**: فوصف آخر لعيب نطقي، وهو يلحق بالمرء الذي يتداخل بعض كلامه في بعض مما يؤدي إلى غموض المراد وصعوبة المنطوق اللغوي. «قال أبو عبيدة: إذا أدخل الرجل بعض كلامه في بعض فهو: ألفّ، وقيل بلسانه لفف»[١٥٣].

أما **الاستعانة** فهي «إتيان المتحدث عند مقاطع كلامه بألفاظ وعبارات ظاهرها

تنبيه المستمع وباطنها تغطية العجز عن الاسترسال في الكلام في التحام تام»[١٥٤].

وقد أورد الجاحظ رأياً للعتابي في شرح معنى الاستعانة قال: «حدثني صديق لي قال: قلت للعتابي: ما البلاغة؟ قال: كل من أفهمك حاجته من غير إعادة ولا حبسة ولا استعانة فهو بليغ، فإن أردت اللسان الذي يروق الألسنة، ويفوق كل خطيب، فإظهار ما غمض من الحق، وتصوير الباطل في صورة الحق. قال: فقلت له: قد عرفت الإعادة والحبسة، فما الاستعانة؟ قال: أما تراه إذا تحدث قال عند مقاطع كلامه: ياهناه، ويا هذا، ويا هيه، واسمع مني واستمع إلي، وافهم عني، أولست تفهم، أولست تعقل. فهذا كله وما أشبهه عي وفساد»[١٥٥].

ومما يمكن أن يتسبب في مشكلات صوتية عند الخطيب سقوط ثناياه أو انتزاعها، فذلك مؤثر في لفظه تأثيراً كبيراً، ويمثّل الجاحظ على ذلك باقتراح عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – في أمر «سهيل بن عمرو الخطيب» قبل إسلامه، «يا رسول الله انزع ثنيتيه السفليين حتى يدلع لسانه، فلا يقوم عليك خطيباً أبداً». فكان من جواب الرسول – صلى الله عليه وسلم –: «دعها فلعلها أن تسرك يوما»، فلما مات النبي – صلى الله عليه وسلم – قام سهيل بن عمرو وقال لهم: من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت»[١٥٦].

وكذلك يروون أن معاوية بن أبي سفيان قد انقطع عن المنابر بسبب سقوط ثناياه «ولم يتكلم معاوية على منبر جماعة منذ سقطت ثناياه في الطست». وأما عبد الملك فقد شد أسنانه بالذهب مخافة أن تسقط، «ولما شد عبد الملك أسنانه بالذهب قال: لولا المنابر والنساء ما باليت متى سقطت»[١٥٧].

وجملة القول في هذا المقام أن الجاحظ عرض عرضاً وافياً لهذا الجانب من المشكلات الصوتية والشفاهية، وأمتعنا بجملة الاستشهادات والأخبار والأمثلة التي ساقها، وهو في ذلك كله يكشف عن خبرة واسعة بقضايا الشفاهية ومشكلاتها، ويبين مقدار عناية العرب بكلامها، وهي عناية بلغت مبلغاً بعيداً في

الدقة والإحاطة، فقد شملوا مستويات اللغة كلها: مستوى المفردات والتراكيب والإيقاع الصوتي للكلمات، وربطوا بين المعنى واللفظ ربطاً محكماً، فكانت عنايتهم بالمعنى لا تنفصل عن عنايتهم باللفظ، ولا عن مسائل الصوت والإيقاع ذات التأثير في الإيصال والإفهام، وكلها مسائل شائقة تكشف لنا عن وجوه من جمالية اللغة ودروبها الصعبة الممتعة.

التحوّل من الشفاهية إلى الكتابية

دافع الجاحظ عن «الشفاهية» وكشف عن كثير من خصائصها ولوازمها كما مر بنا، ولقد ورد معظم ذلك الدفاع في كتاب «البيان والتبيين»، في فصول متنوعة عرض فيها للخطابة والخطباء وأرباب اللسن والفصاحة، كما عرض بعض ما يحد من تلك القوة الشفاهية ويعيبها في مواقع مختلفة من كتابه.

ولقد لاحظ المرحوم مصطفى ناصف بذكاء أن الجاحظ شفاهيّ في «البيان والتبيين» وكتابيّ في «الحيوان». ففي الكتاب الثاني «خرج الجاحظ من دنيا السمع والسامعين إلى دنيا القراءة والقراء ... لا غرابة إذا قلنا إن كتاب الحيوان تأصيل للقراءة أو البيان الجديد. البيان الجديد يقرأ أكثر مما يسمع»[١٥٨]. وهذا الذي نبه عليه مصطفى ناصف في قراءة متبصرة لبعض كتب الجاحظ يتبين لنا بوضوح ونحن ننظر لها من منظور الشفاهية والكتابية، وآية ذلك أن معظم الحديث عن قضايا الشفاهية والخطابة قد ورد في الكتاب الأول «البيان والتبيين»[١٥٩]، بينما تحوّل في كتاب «الحيوان» إلى الكتابية وما يتصل بها من دفاع عن الكتب والحديث عن القارئ وعملية القراءة، مؤصّلاً لجوانب مهمّة من قضايا المكتوب والمقروء.

ومن يدقّق في تقديم الجاحظ لكتابه «الحيوان» سيستوقفه تحديد الجاحظ لمنهج هذا الكتاب وطبيعته، ومن ذلك قوله: «هذا كتاب تستوي فيه رغبة الأمم، وتتشابه فيه العرب والعجم؛ لأنه وإن كان عربياً أعرابياً، وإسلامياً جماعياً، فقد أخذ من طُرف الفلسفة وجمع بين معرفة السماع وعلم التجربة، وأشرك بين علم الكتاب والسنة، وبين وجدان الحاسة وإحساس الغريزة»[١٦٠]. فهو مختلف بهذا التحديد عن هدف «البيان والتبيين» وطبيعته، وهو كتاب ينفتح على ثقافات جديدة وعلى سبل متنوعة من المعرفة، وكل ذلك له صلة وثقى بالكتابية والكتب ربما أكثر من الموارد الشفوية.

ويخيّل لنا أن دفاع الجاحظ عن «الشفاهية» في جوهره دفاع عن «البداوة» أو أصل «العروبة» ذلك الأصل الذي كان هدفاً للشعوبية في زمن الجاحظ، فجاء دفاعه متيناً متماسكاً ليس عن البداوة وحدها، وإنما عن طبيعتها الثقافية أي عن شفاهيتها وبلاغة لسانها وقوة ذاكرتها وما إلى ذلك من طوابع تابعة للشفاهية وللبداوة. ولكن الجاحظ لا يتوقف عند ذلك الدفاع ولا عند الزمن الذهبي للبداوة، وإنما يدرك مقتضيات التغيير وتحولات الثقافة والمجتمع، تلك التحولات التي شهدتها المدن والحواضر الجديدة، فتجاوزت الماضي «البدوي» وتحولت تدريجياً من البداوة إلى الحضارة، ومن الشعر إلى النثر، ومن العاطفة إلى العقل ومن «الشفاهية» إلى «الكتابية»، وإن لم تحلّ الثانية حلولاً كاملاً مكان الأولى، ولكنها تقدمت عليها وغدت النظام الأوضح للثقافة ولإنتاجها وتداولها، مع بقايا بدوية شفاهية تذكر بالماضي، وتنهض في بعض المجالات بدور ثقافي في إشباع حاجات الجماعة ووصلها بماضيها القريب، وبمناطق أخرى محيطة حافظت زمناً أطول على بداوتها وشفاهيتها. الشفاهية في العهد الجديد اختلفت عن شفاهية الماضي، فعدلت من تقاليدها وأشكال ممارستها، وأفسحت المجال للسبل الكتابية في إنتاج الثقافة وفي نشرها واستقبالها، ولكن ذلك لم يلغ الحاجة إلى الشفاهية فهي حاجة دائمة، ولكن هناك فرقاً جلياً بين أن تكون مهيمنة مسيطرة، وبين أن تحدد بمجالات وحاجات معينة، فضلاً عما يصيبها هي ذاتها من اختلاف؛ لأن شفاهية «الكتابيين» مختلفة عن الشفاهية الأصلية حيث تحمل الكلمة المنطوقة قوتها الكاملة دون أن تتأثر بالكتابة، وبوهم السيطرة على الكلمات من خلال حجزها في النصوص المؤطّرة بالورقة أو سجلّ الكتابة.

ربط الجاحظ الكتابة بـ «الخط» مقابل «اللفظ» المرتبط بـ «الشفاهية»؛ لأن الخط هو الشكل البياني أو الصورة البيانية للكتابة، كما أن القلم هو الأداة المادية التي تنتج الخط، فالخط / الكتابة قسم بارز من أقسام البيان وصوره الخمسة كما بينها الجاحظ في كتبه: اللفظ، والخط، والعقد، والإشارة، والنصبة. مما سبق أن بيّناه في موضع سابق من هذا البحث.

ونقل قول بعض العرب: «القلم أحد اللسانين، وقالوا: كل من عرف النعمة في بيان اللسان كان بفضل النعمة في بيان القلم أعرف»[١٦١]. ونلاحظ هنا أن تعريف القلم أو توصيفه متأثر بالجذر الشفاهي: اللسان، ونعمته مستمدة من نعمة اللسان أو هي امتداد لها. وكأن هذا التعريف أو الإيضاح يكشف لنا أسبقية اللسان بوظيفته الشفاهية / اللفظية على الشكل المكتوب للغة، فجاء التعبير عن الكتابة انطلاقاً من الأساس الشفوي. والدلالة الأخرى التي يمكن الانتباه إليها فيما نقله الجاحظ عن نعمة بيان اللسان ونعمة بيان القلم، أن النعمة الثانية لا تتعارض مع الأولى في مجتمع الجاحظ، بل إن من عرف النعمة الأولى (نعمة الشفاهية / بيان اللسان) كان أعرف بالنعمة الثانية وأكثر قبولاً بها، فهما شكلان أو طريقان للبيان، لكل منهما حاجة ولذة، ولكل منهما فوائد ودواع بذل الجاحظ جهداً كبيراً في كشفها والتعبير عنها والتمثيل لها من واقع عصره الذي أوغل في الكتابة ووسّع من الاهتمام بها بصور متنوعة. والجاحظ نفسه ممن عرفوا نعمة بيان اللسان، وما مر بنا من دفاعه عن الشفاهية في «البيان والتبيين» دليل قاطع على هذه المعرفة، لكن هذا الدفاع لا يمنعه من أن يكون «أعرف» بنعمة الكتابة ومكاسب «الكتابية» عند معارضتها بالشفاهية. فالدفاع عن الشفاهية العربية فيما يخص ما مرّ من مراحل الجاهلية وبدايات الإسلام يختلف عن النظرة إليها في عصر الجاحظ نفسه مع وجود «الكتابية» واتساع استعمالها في إنتاج الثقافة ونشرها.

وتوضح لنا وقفات الجاحظ مع أخبار ذي الرمة الشاعر المعروف، وصاحبه عيسى بن عمر الراوية وعالم اللغة، صورة من صور حوار الشفاهية والكتابية ممثلاً في شخصيتين معروفتين، الأول شاعر بدوي يقف على ما تبقى من أطلال البداوة والشفاهية، ويحرص فيما يحرص على الظهور بمظهر الشاعر البدوي الشفاهي الذي لا يعرف الكتابة. والثاني عالم وراوية وكاتب من مهماته تسجيل الشعر وتقييد اللغة اعتماداً على ما يلتقطه من شفاهية البدو والأعراب كما هو شأن كثير من الرواة الذين حاولوا تقييد بقايا الشفاهية من ألسنة الفصحاء خارج مراكز المدن التي «أفسدتها» الحضارة، وأضر بها اختلاط الأجناس والأعراق من الناحية اللسانية.

ارتبط ذو الرمة وعيسى بن عمر – كما نستنتج من أخبارهما – بصداقة وبعلاقة معرفة ووعي، وعلاقتهما توضح مثالاً من أمثلة تداخل الشفاهي والكتابي ليس في مستوى تجربة الفرد وإنما يمكن تعميم ذلك على الثقافة، انطلاقاً من دلالة الجزء على الكل، دون الوقوع في مغالطات التعميم. فذو الرمة شاعر بدوي يبدو شعره امتداداً للشعر الشفوي، ومع ذلك فهو يعرف الكتابة ولكنه يسرّ هذه المعرفة ويخفيها، وعندما سأله عيسى بن عمر وقد رآه يخط حروفا في الرمل: «أتكتب»؟ رد عليه: «اكتم علي فإنه عندنا عيب»[١٦٢]. الاعتماد في البادية ما زال على الذاكرة وتقاليد المشافهة، كما أن معرفة الكتابة في البادية ربما تتخذ مطعناً فيمن يأخذ عنهم الرواة ويقيّدون بعض ما ينطقون به في مجال الاحتجاج، إذ تشعر الكتابة أن الشخص قد خرج من البداوة إلى الحضارة، وقد يكون في ذلك ما يمنع من الرواية عنه والاحتجاج بما يقول بسبب الاختلاط مع الحضر وتعلم أساليبهم ومهاراتهم. فقد يكون إنكار ذي الرمة معرفته الكتابة عائد إلى شيء من هذا؛ أي أن يتمتع بميزة اللغة الخالصة الصحيحة التي لم تختلط بالحضارة الجديدة، ولكنه في كل حال يؤكد لنا أن الشفاهية لصيقة بالبادية، أما الكتابية فمن أمارات المدينة وعلاماتها.

ومن أصداء ذلك ما يرويه الجاحظ من تقصد بعض من يكتبون أن يقبحوا خطوطهم كي لا يظهروا مهارتهم أو خبرتهم كاملة، وكأنهم ما زالوا في عهد الشفاهية، «إن بعضهم كان يقصد لتقبيح خطه، وإن كان حلواً، ويرتفع عن الكتاب بيده وإن كان ماهراً، وكان ذلك عليه سهلاً، فيكلّفه تابعه، ويحتشم من تقليده الخطيرَ من جلسائه»[١٦٣]. ويبدو أن مثل هذا النظرة المستهينة إلى الكتابة كانت في مرحلة التحول المبكرة، وفي البيئات المتأثرة بالتقاليد البدوية، وقبل رسوخ الكتابة وشيوعها بحيث تقبل الناس المرحلة الجديدة، وصار الاستهجان يلحق بمن لا يعرفها أو يتقنها في صورة من صور التحولات الثقافية المؤثرة في تاريخ الثقافة العربية.

ولذي الرمة خبر آخر مع صاحبه عيسى بن عمر ذو دلالة على وعيه بالتحول إلى الكتابة، وبعض آثار هذا التحول قد وصلت إلى مثقفي البادية وشعرائها، فهم ليسوا

بمنأى عن التحول في عصر عصفت به التحولات والمستجدات. ويروي الجاحظ: «قال ذو الرمة لعيسى بن عمر: اكتب شعري فالكتاب أحب إلي من الحفظ؛ لأن الأعرابي ينسى الكلمة وقد سهر في طلبها ليلته، فيضع في موضعها كلمة في وزنها، ثم ينشدها الناس. والكتاب لا ينسى ولا يبدل كلاماً بكلام»[١٦٤].

وهذا خبر مهم يمنحنا فرصة المقابلة بين الشفاهية والكتابية، اعتماداً على خبرة شاعر بدوي شفاهي عرف نعمة الشفاهية والكتابية، وصار بمقدوره أن يقارن بينهما، فالأولى تقتضي الحفظ ونشاط الذاكرة، ولكنها على أهميتها للذاكرة وحاجتها إلى قوتها، فإن النسيان وارد فيها، مما ينتج تغييرات وتحويرات بين الروايات المختلفة، ويغدو النص الشفاهي غير ثابت، بل هو عرضة للتغيير نتيجة للنسيان، والبحث عن بدائل لما سقط من الذاكرة. وهذه ظاهرة تشيع في النصوص التي تنوقلت شفوياً قبل تقييدها في صورة كتابية. أما الكتابة فتسهم في حفظ النص من التغيير ومن آفة النسيان، مما يثبّت النص بدلاً من إبقائه مفتوحاً على احتمالات التغيير.

أما إدراك ذي الرمة لهذه الحقيقة فأمر دال على أن تأثيرات الكتابة ومنافعها قد تجاوزت «المدينة» وبيئات «الحضر» ووصلت طلائعها إلى البيئات البدوية التي لم تستطع أن تنأى عن مثل هذه التأثيرات، وفي هذا شيء من إيقاع التحول من الشفاهية إلى الكتابية، وإن يكن ما زال في مراحله الأولى؛ إذ يتصل بتقييد الشعر وتدوينه، دون أن يصل الأمر إلى إنتاج الشعر إنتاجاً كتابياً، ليقرأ من بعد أيضاً من خلال التواصل مع المكتوب بعيداً عن فكرة الإنشاد والاستماع.

لقد نظر العرب إلى الكتاب والكتابة أول الأمر بوصفهما تحولاً عن المشافهة، ويبدو أن الشفويين من الخطباء والفقهاء وبعض العلماء أصحاب الحلقات وأضرابهم قد استشعروا خطر الكتابة وما يمكن أن تضيِّقه عليهم في مكانتهم ورزقهم، كما تملّكت الخشية من تأثيراتها على الذاكرة وميل الناس إلى الكسل في الحفظ

والرواية، ولذلك قابلوا بين الصدر والسطر، أو الصدور والسطور، وفاضلوا بين حفظ العلم في الذاكرة وحفظه في الكتاب أو القرطاس. ومما يشير إلى هذا التنازع ما رواه الجاحظ من أمر يونس النحوي: «أنشد رجل يونس النحوي:

استودَعَ العلمَ قِرْطاساً فَضَيّعَه فبئسَ مستودَعُ العلمِ القراطيسُ

فقال يونس: قاتله الله، ما أشد ضنانته بالعلم، وأحسن صيانته له. إن علمك من روحك. ومالك من بدنك. فضعه منك بمكان الروح، وضع مالك بمكان البدن»[١٦٥].

ومسألة النسيان والذكر / الحفظ من المسائل الأساسية في مقابلة الشفاهي بالكتابي عند الجاحظ، فإذ يقف موقف الدفاع عن الكتاب والكتابة ومزايا «الكتابية» فإنه يشير إلى ذلك ويؤكده تأكيداً مشدداً: «ولولا الكتب المدونة والأخبار المخلّدة والحكم المخطوطة التي تحصّن الحساب وغير الحساب، لبطل أكثر العلم، ولغلب سلطان النسيان سلطان الذكر، ولما كان للناس مفزع إلى موضع استذكار. ولو تم ذلك لحرمنا أكثر النفع، إذ كنّا قد علمنا أن مقدار حفظ الناس لعواجل حاجاتهم وأوائلها، لا يبلغ من ذلك مبلغاً مذكوراً ولا يغني فيه غناء محموداً. ولو كلف عامة من يطلب العلم ويصطنع الكتب، ألا يزال حافظاً لفهرست كتبه لأعجزه ذلك، ولكلف شططاً، ولشغله ذلك عن كثير مما هو أولى به»[١٦٦].

مسائل التلقي بين الشفاهية والكتابية

ومسألة الفرق في الإيصال والإفهام من المسائل البارزة في المعارضة بين الشفاهي والكتابي عند الجاحظ؛ إذ هناك درجات ومراتب: «وفهمك لمعاني كلام الناس ينقطع قبل انقطاع فهم عين الصوت مجرداً، وأبعد فهمك لصوت صاحبك ومعاملك والمعاون لك ما كان صياحاً صرفاً، وصوتاً مصمتاً ونداء خالصاً، ولا يكون ذلك إلا وهو بعيد من المفاهمة، وعطل من الدلالة، فجعل اللفظ لأقرب الحاجات، والصوت لأنفس من ذلك قليلاً، والكتاب للنازح من الحاجات»[١٦٧].

الإشارة محدودة بحدود البصر والنظر، واللفظ والصوت محدودان بحدود السمع، ولذلك فهما يقتصران على المرئي والمسموع، وعلى تقارب المتفاهمين أو المتصلين، ولم يكن في تصور الجاحظ ما سوف تبلغه الصورة ويبلغه الصوت من إمكانية الانتقال عبر المسافات مما وصلت إليه وسائل الإعلام الحديثة، وإلا لعدّل من منظوره ومن تحديد ضيق مدى الصوت والبصر، المسموع والمرئي، ومع ذلك فإن حديثه يظل فيه كثير من الدقة فيما يخص العملية الطبيعية للتواصل، أي من دون الاستعانة بوسائل الاتصال والتقنية التي تمكّن من نقل الإشارات والصور والأصوات إلى أبعد مدى، ولعل هذه الانتقالة بين العصور تذكرنا بما سماه «أونج» الشفاهية الجديدة أي التي تطورت بتأثير وسائل الاتصال، مقابل الشفاهية الأولية المرتبطة بالثقافات القديمة التي لم تعرف الكتابة أو لم تستخدمها على نحو واضح.

ويقارن الجاحظ بين مواجهة الناس شفاهاً وتلاقياً وبين الكتابة لهم؛ أي الطريقين أبلغ في إرشادهم وفي الوصول إليهم، ويبدو أن الجاحظ من منظور الكاتب والمؤلف يغلب دور الكتاب أكثر من المواجهة المباشرة، وفي ذلك قوله: «إن من شكر النعمة في معرفة مغاوي الناس ومراشدهم، ومضارهم ومنافعهم، أن يحتمل ثقل مؤونتهم في تقويمهم، وأن يتوخى إرشادهم وإن جهلوا فضل ما يسدى إليهم، فلن يصان العلم بمثل بذله، ولن تستبقى النعمة فيه بمثل نشره. على أن قراءة

الكتب أبلغ في إرشادهم من تلاقيهم، إذا كان مع التلاقي يشتد التصنع، ويكثر التظالم، وتفرط العصبية، وتقوى الحمية. وعند المواجهة والمقابلة. يشتد حب الغلبة، وشهوة المباهاة والرياسة، مع الاستحياء من الرجوع والأنفة من الخضوع»[١٦٨]. يتأمل الجاحظ سبيلي التعليم والمعرفة: المواجهة الشفوية والمواجهة عبر الكتب، ولقد عرف الجاحظ في مراحل تكوينه كلا السبيلين، وهو يميل إلى القراءة وإلى منافعها، فمن منظور المؤلف تبدو مسألة مفضلة أن يستريح من مواجهة الناس مباشرة، ومن مشكلات هذه المواجهة. وسيحدثنا الجاحظ من منظور المتلقي مراراً عن اختصار الكتب للزمن وإمكانية أن يتعلم منها الإنسان في وقت قصير ما لا يأخذه في سنوات طويلة عن العلماء والشيوخ.

وإذا كان أمر المواجهة اللفظية الشفوية يتضمن كل هذه الوجوه من المعوقات والمشكلات التي تحد من الفائدة وتقلل النفع، فإن الكتب على خلاف ذلك: «وليست في الكتب علة تمنع من درك البغية، وإصابة الحجة؛ لأن المتوحد بدرسها والمنفرد بفهم معانيها، لا يباهي نفسه ولا يغالب عقله، وقد عدم من له يباهي ومن أجله يغالب»[١٦٩]. ينتبه الجاحظ هنا إلى الفرق بين السامع والقارئ، من ناحية التلقي، وأثر ذلك كله في عملية التواصل. وكما يقول المرحوم مصطفى ناصف، فالجاحظ «في الحيوان يهاجم بطريق غير مباشر التسلط واللذع والحدة، الجاحظ يبحث في الحيوان وغيره من الكتب عن صداقة القارئ... وفكرة القارئ مدينة على الخصوص للجاحظ، لا يكاد ينافسه أحد، أراد الجاحظ أن يستأصل العناية بالسامع وأن يحل القارئ محله، أراد أن يهذب البيان فلا يصوت ولا يصدح ولا يصرخ ولا يزأر»[١٧٠].

ويستند الجاحظ في بيان منافع الكتاب والكتابية إلى منظور التلقي والفائدة التي تعود على القارئ من صحبة الكتب، فالمرء يلجأ إلى الكتب من أجل المعرفة، مثلما يطلب العلم سماعاً من الشيوخ والعلماء طلباً للغاية نفسها، ولا يفوّت الجاحظ فرصة المقابلة بين مصدري المعرفة: المصدر الشفوي والمصدر الكتابي، وهو يراهما لازمين معا للمرء المتعلم أو طالب العلم، ولكنه يميل إلى تقدير دور التعلم من الكتب أكثر من سماعه،

«فالإنسان لا يعلم حتى يكثر سماعه، ولا بد أن تكون كتبه أكثر من سماعه»[١٧١]؛ أي أن مصدر السماع ضروري، ولكنه وحده غير كاف، وإلا سيكون المتعلم متعلماً أو مثقفاً شفوياً لم يتوسّع في معرفته ولم ينوّع في دقائق ثقافته، ففي ظل اتساع الثقافة في عصر الجاحظ وانتشار الكتب ودور الوراقين لم يعد ممكناً تعليق الأمل على المشافهة وعلى شيوخ العصر وحدهم. ومما يبين هذه الأفكار الجاحظية قوله: «والكتاب هو الذي إذا نظرت فيه أطال إمتاعك، وشحذ طباعك، وبسط لسانك، وجوّد بنانك، وفخّم ألفاظك، وبجّح نفسك، وعمّر صدرك، ومنحك تعظيم العوام وصداقة الملوك.... وعرفت به في شهر، ما لا تعرفه من أفواه الرجال في دهر (اختصار زمن المعرفة)، مع السلامة من الغرم، ومن كدّ الطلب، ومن الوقوف بباب المتكسب بالتعليم، ومن الجلوس بين يدي من أنت أفضل منه خلقاً، وأكرم منه عرقاً، ومع السلامة من مجالسة البغضاء ومقارنة الأغبياء»[١٧٢]. فهذه المقارنة تنطلق من موقع المتعلم أو المتلقي، وهي من نتاج خبرة الجاحظ الذي تلقى العلم من خلال الطريقين: الشفاهي والكتابي، ولكنه لا يكاد يخفي ميله إلى الطريق الثاني الذي يمثل الطريق أو السبيل الجديد الذي ينتمي إلى إيقاع التغير والعصر.

ومن ميزات الكتاب أيضاً، أن «الكتاب قد يفضل صاحبه، ويتقدم مؤلفه، ويرجح قلمه على لسانه بأمور: منها أن الكتاب يقرأ بكل مكان، ويظهر ما فيه على كل لسان، ويوجد مع كل زمان، على تفاوت ما بين الأعصار، وتباعد ما بين الأمصار، وذلك أمر يستحيل في واضع الكتاب والمنازع في المسألة والجواب.. ومناقلة اللسان وهدايته لا تجوزان مجلس صاحبه، ومبلغ صوته. وقد يذهب الحكيم وتبقى كتبه، ويذهب العقل ويبقى أثره»[١٧٣].

المفاضلة هنا تأخذ اتجاه التلقي، وإمكانات الإيصال، فالمادة الشفوية محدودة بمكانها وزمانها لا تجاوزهما، أما الكتاب فيستطيع أن يصل جمهوراً أوسع في أزمنة متعددة، فهو من هذه الناحية وسيلة مفضلة لحفظ العلم ونشره وتوزيعه. ويعي الجاحظ هذه الوظيفة منطلقاً من تجربته هو في التأليف، فهو أعرف الناس بالكتب قارئاً ومؤلفاً، ولا تخفى عليه مثل هذه الوظيفة.

منافع الخط وفضائل الكتابة

ويقارن الجاحظ مرة أخرى بين اللسان والقلم من منظور درجة الحاجة إليهما، «لكن لما كانت حاجة الناس بالحضرة أكثر من حاجاتهم في سائر الأماكن، وكانت الحاجة إلى بيان اللسان حاجة دائمة واكدة، وراهنة ثابتة، وكانت الحاجة إلى بيان القلم أمراً يكون في الغيبة وعند النائبة، إلا ما خصّت به الدواوين، فإن لسان القلم هناك أبسط وأثره أعم، فلذلك قدموا اللسان على القلم»[١٧٤]. الجاحظ هنا يحدثنا عن البيئة الحضرية الجديدة، بيئة المدينة في عصره، بما فيها من دواوين الكتابة ومن حاجات مستحدثة تستدعي الاعتماد على القلم أكثر من اللسان، في مثل هذه البيئة يتقدم القلم على اللسان نظراً لدرجة الحاجة إليه ومقدرته في الاستجابة لمتطلبات العالم الجديد. وفي هذا كله أمارات على حيوية الجاحظ وعلى ربطه مسألة الشفاهية والكتابية بالسياق الحضاري والثقافي الذي يحيط بها ويحدد اتجاهاتها.

وللخط أو الكتابة منافع وفضائل كثيرة، «فمما ذكر الله من فضيلة الخط والإنعام بمنافع الكتاب، قوله لنبيه – عليه السلام –: ﴿ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق : ٣ – ٥). وأقسم به في كتابه المنزل على نبيه المرسل؛ حيث قال: ﴿نٓ ۚ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ (القلم : ١). ولذلك قالوا: القلم أحد اللسانين. كما قالوا: قلة العيال أحد اليسارين. وقالوا: القلم أبقى أثراً، واللسان أكثر هذراً. وقال عبد الرحمن بن كيسان: استعمال القلم أجدر أن يحضّ الذهن على تصحيح الكتاب من استعمال اللسان على تصحيح الكلام. وقالوا: اللسان مقصور على القريب الحاضر، والقلم مطلق في الشاهد والغائب، وهو للغابر الحائن، مثله للقائم الراهن... والكتاب يقرأ بكل مكان، ويدرس في كل زمان، واللسان لا يعدو سامعه، ولا يتجاوزه إلى غيره»[١٧٥].

ومن وجوه الاحتجاج لفضل الكتاب ما سجله الجاحظ في قوله: «والكتاب هو الذي يؤدي إلى الناس كتب الدين، وحساب الدواوين مع خفة نقله، وصغر حجمه،

صامت ما أسكتّه، وبليغ ما استنطقته. ومن لك بمسامر لا يبتديك في حال شغلك، ويدعوك في أوقات نشاطك، ولا يحوجك إلى التجمل له والتذمم منه. ومن لك بزائر إذا شئت جعل زيارته غبّاً وورده خِمْساً، وإن شئت لزمك لزوم ظلك، وكان منك مكان بعضك. والقلم مكتف بنفسه، لا يحتاج إلى ما عند غيره، ولا بد لبيان اللسان من أمور منها: إشارة اليد. ولولا الإشارة لما فهموا عنك خاص الخاص»[١٧٦].

وفي السياق نفسه، وفي تأكيد نهوض الكتاب بحفظ ما يحرص الناس على تثبيته والحفاظ عليه يشير الجاحظ: «ولولا الخطوط لبطلت العهود والشروط والسجلات والصكاك، وكل إقطاع وكل إنفاق، وكل أمان، وكل عهد وعقد، وكل جوار وحلف. ولتعظيم ذلك والثقة به والاستناد إليه، كانوا يدعون في الجاهلية من يكتب لهم ذكر الحلف والهدنة، تعظيماً للأمر، وتبعيداً من النسيان، ولذلك قال الحارث بن حلّزة في شأن بكر وتغلب:

واذكُروا حِلْفَ ذي المجازِ وما قُـ ... ـدِّمَ فيه العهودُ والكفلاءُ
حَذَرَ الجورِ والتّعدّي، وهل يَنْـ ... ـقُضُ ما في المَهارقِ الأهواءُ

والمهارق، ليس يراد بها الصحف والكتب، ولا يقال للكتب مهارق حتى تكون كتب دين، أو كتب عهود، وميثاق، وأمان»[١٧٧]. ويهمنا الخبر السالف وتفسير الجاحظ له من ناحية التمييز بين المهارق والكتب، فكتابة «المهارق» ليست تأليفاً أو إبداعاً يشبه كتابة الجاحظ ومؤلّفي عصره، وإنما هي لون آخر يمثل مرحلة مبكرة اقتصرت على الضروري من الشؤون، كما في مجالات المعاملات المالية والسياسية التي توثّق ليلتزم الناس بها ولا يحيدون عنها.

ومن فوائد الكتب ووجوه نفعها «أنه لولا الكتاب لم يجز أن يعلم أهل الرقة والموصل وبغداد وواسط ما كان بالبصرة، وما يحدث بالكوفة، في بياض يوم، حتى تكون الحادثة بالكوفة غدوة فتعلم بها أهل البصرة قبل المساء»[١٧٨].

وإذا كانت المشافهة والسماع تقوي المقدرة على الأداء الشفوي من خطابة

أو حجاج أو جدل، وتقوي الذاكرة وتنشط الحافظة؛ لأن الذاكرة هي وعاء الحفظ وتخزين المعلومات، فإنها أضعف حظاً من الكتب من ناحية أنها وعاء أوسع وأدق في الحفظ والمحافظة على العلم. ومع كل ذلك فليس للمرء إلا ما يعرفه ويثبت عنده مما سمعه أو مما هو في كتبه، وينقل لنا الجاحظ قول الخليل بن أحمد: «تكثّر من العلم لتعرف، وتقلل منه لتحفظ» ومثله قول أبي إسحق: (إبراهيم النظام): «القليل والكثير للكتب، والقليل وحده للصدر». كما يوضح ذلك ما سجله الجاحظ من قول ابن يسير شعراً:

أَمَا لو أعِي كلَّ ما أسْمَعُ ... وأحْفَظُ من ذاك ما أجْمَعُ
إذا لم تكُنْ حافظاً واعياً ... فَجَمْعُكَ للكُتْبِ لا ينْفَعُ

وعلق الجاحظ »كلّف ابن يسير الكتب ما ليس عليها. إن الكتب لا تحيي الموتى، ولا تحوّل الأحمق عاقلاً، ولا البليد ذكياً، ولكن الطبيعة إذا كان فيها أدنى قبول، فالكتب تشحذ وتفتق وترهف وتشغي. ومن أراد أن يعلم كل شيء فينبغي لأهله أن يداووه»(١٧٩). فثمة أمور تعود إلى الإنسان وليس إلى وسيلة المعرفة أو أداة العلم، «ومن كان مع الدرس لا يحفظ شيئاً (أي من الكتب التي يطالعها أو يقرؤها) فهو من الحفظ من أفواه الرجال أبعد»(١٨٠). فكلا السبيلين: الشفاهي والكتابي محتاج إلى استعداد وإلى قريحة وحظ من المقدرة والقبول الذاتي.

ألوان من الخطوط والكتابات

نظر أبو عثمان في الخطوط فتبين له أنها تندرج في ضروب متعددة، فمنها: **خط إلهي** تكتبه الملائكة لتسجيل أعمال المرء، وهو خط مستوحى من آي القرآن الكريم ويسجل الجاحظ الآيات الدالة على ذلك الخط. ولا شك في صواب ما أوحى لنا به الجاحظ من أن الحفظ واقع على تلك الأعمال دون خط، إذ ليس للنسيان سبيل إليها، ولكن فكرة التسجيل الخطي للأعمال تنقلنا إلى المبدأ الكتابي الذي أكده القرآن وعززه، بل إن القرآن هو الكتاب العربي الأول الذي سجل ودون في كتاب، ومن حوله قامت الكتابة والتأليف العربي فكأنه جذر الوعي الكتابي عند العرب ومبعثه الأول. ويعلق الجاحظ: «ولو لم تكتب أعمالهم لكانت محفوظة لا يدخل ذلك الحفظ نسيان، ولكنه – تعالى وعزّ – علم أن كتاب المحفوظ ونسخه أوكد وأبلغ في الإنذار والتحذير، وأهيب في الصدور»[١٨١].

ومن الخطوط التي ذكرها الجاحظ **خط الحازي والعراف والزاجر**. وكان منهم حليس الخطاط الأسدي، يخط في التراب لمعرفة الحظ والتنبؤ. ومنها أيضاً خطوط تعبيرية «تكون مستراحاً للأسير والمهموم والمفكر، كما يعتري المفكر من قرع السنن والغضبان من تصفيق اليد وتجحيظ العين.. وفي خط الحزين في الأرض. يقول ذو الرمة:

عشيَّةَ ما لـــي حِيلةٌ غيرَ أنّنـــي ... بِلَقْطِ الحَصى والخطِّ في الدار مُولَعُ
أخطُّ وأمْــحو الخــطَّ ثمّ أُعيــدُهُ ... بكـفِّيَ والغِــرْبانُ في الدّارِ وُقَّــعُ[١٨٢]

فهذه الخطوط ليست من خطوط التأليف أو الكتابة الأدبية، ولكنها ألوان من الخط يتسع اهتمام الجاحظ لها، ليبرزها من أجل تمام صورة الخطوط والكتابات بألوانها المختلفة، ويجمع بين هذه الألوان أنها استعمال كتابي وتعبير خطي، وليست من التعبير الشفاهي الذي يمثل الطرف المقابل للكتابة بألوانها وصورها المختلفة.

ومن صور الكتابة وضروبها مما يرد ذكره عند الجاحظ ضمن اهتمامه بالوعي الكتابي، كتابات النقوش «وكانوا يجعلون الكتاب حفراً في الصخور، ونقشاً في الحجارة، وخلقة مركبة في البنيان، فربما كان الكتاب هو الناتئ، وربما كان الكتاب هو الحفر، إذا كان تاريخاً لأثر جسيم أو عهداً لأمر عظيم، أو موعظة يرتجى نفعها، أو إحياء لشرف يريدون تخليد ذكره، أو تطويل مدته، كما كتبوا على قبة غمدان، وعلى باب القيروان، وعلى باب سمرقند، وعلى عمود مأرب، وعلى ركن المشقر، وعلى الأبلق الفرد، وعلى باب الرها، يعمدون إلى الأماكن المشهورة والمواضع المذكورة، فيضعون الخط في أبعد المواضع من الدثور، وأمنعها من الدروس، وأجدر أن يراها من مر بها، ولا تنسى على وجه الدهر»(١٨٣). فالنقوش بأنواعها لون كتابي آخر، لجأ إليه أصحاب البنيان لتخليد شيء من تواريخهم وذكراهم، فكأن الإنسان في اللجوء إلى كتابة النقوش يفتش عن سبيل للبقاء والخلود ليحفظ شيئاً من آثاره ورسومه.

ونظر الجاحظ إلى الخط نظرة حضارية متعمقة، فأدرك أن الحضارات الكبرى ليست حضارات شفوية ولا أمية، وإنما هي حضارة الكتابة والخط، «وليس في الأرض أمّة بها طَرْق أو لها مسكة، ولا جيل لهم قبض وبسط، إلا ولهم خطّ. فأما أصحاب الملك والمملكة، والسلطان والجباية، والديانة والعبادة، فهناك الكتاب المتقن، والحساب المحكم»(١٨٤).

ثم نظر أبو عثمان مجدّداً في أمر تخليد الأمم لمآثرها، «فكل أمة تعتمد في استبقاء مآثرها، وتحصين مناقبها على ضرب من الضروب، وشكل من الأشكال... وكانت العرب في جاهليتها تحتال في تخليدها، بأن تعتمد في ذلك على الشعر الموزون والكلام المقفّى، وكان ذلك هو ديوانها.... وذهبت العجم على أن تقيد مآثرها بالبنيان... ثم إن العرب أحبّت أن تشارك العجم في البناء وتنفرد بالشعر، فبنوا غمدان وكعبة نجران وقصر مارد وقصر مأرب...»(١٨٥).

وأما النمط الثالث من التخليد فهو من خلال الكتب، «كتب الحكماء وما دونت العلماء من صنوف البلاغات والصناعات والآداب والأرفاق من القرون السابقة والأمم الخالية. ومن له بقية ومن لا بقية له أبقى ذكراً وأرفع قدراً أو أكثر ورداً؛ لأن الحكمة أنفع لمن ورثها من جهة الانتفاع بها، وأحسن في الأحدوثة لمن أحب الذكر الجميل»[١٨٦].

ومع فهمه لدور الوسائل والأشكال الثلاثة: البنيان والشعر والكتب، وإدراكه لمكانة كل شكل، فإن الجاحظ إذ يقايس بين الثلاثة – من ناحية تخليد المآثر والمقدرة على مقاومة عوامل الفناء والتدمير– يتبين مكانة الكتب أمام البنيان والشعر، فأثر الحكمة والعلم أبقى من الحجر والبناء مهما يكن عظيماً خالداً. «والكتب بذلك أولى من بنيان الحاجرة وحيطان المدر؛ لأن من شأن الملوك أن يطمسوا آثار من قبلهم، وأن يميتوا ذكر أعدائهم، فقد هدموا بذلك السبب أكثر المدن وأكثر الحصون، كذلك كانوا أيام العجم وأيام الجاهلية، وعلى ذلك هم في أيام الإسلام»[١٨٧].

والكتب يمكن أن تترجم وتنقل من لغة إلى لغة ومن ثقافة إلى أخرى، دون أن تنتقص معانيها، «وقد نقلت كتب الهند، وترجمت حكم اليونانية وحولت آداب الفرس، فبعضها زاد حسناً، وبعضها ما انتقص شيئاً (على الرغم من الترجمة) ولو حولت حكمة العرب، لبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن، مع أنهم لو حولوها لم يجدوا في معانيها شيئاً لم تذكره العجم في كتبهم التي وضعت لمعاشهم وفطنتهم وحكمهم. وقد نقلت هذه الكتب من أمة إلى أمة ومن قرن إلى قرن، ومن لسان إلى لسان، حتى انتهت إلينا، وكنا آخر من ورثها ونظر فيها، فقد صح أن الكتب أبلغ في تقييد المآثر من البنيان والشعر»[١٨٨].

والكتب والكتابة هي السبيل لحفظ خبرة البشر وتناقلها وتراكمها «ولولا ما أودعت لنا الأوائل في كتبها، وخلدت من عجيب حكمتها ودونت من أنواع سيرها.... لقد خس حظنا من الحكمة، ولضعف سببنا إلى المعرفة، ولو لجأنا إلى قدر قوتنا

ومبلغ خواطرنا ومنتهى تجاربنا لما تدركه حواسنا وتشاهده نفوسنا لقلت المعرفة وسقطت الهمة وارتفعت العزيمة، وعاد الرأي عقيماً والخاطر فاسداً، ولكلّ الحد وتبلّد العقل»[١٨٩]. فالجاحظ في هذا الرأي يدرك أهمية تراكم المعرفة ودور الكتابة في بناء مبدأ التراكم؛ إذ تتيح الثقافة الكتابية استمرار التجربة المعرفية وتناقلها من جيل إلى جيل.

والكتاب أيضاً يختصر تحصيل الإنسان المعرفة ، وييسر سبل التماسه العلم، أقل بكثير مما لو سعى لأخذ ذلك عن العلماء، «وقد تجد الرجل يطلب الآثار وتأويل القرآن، ويجالس الفقهاء خمسين عاماً، وهو لا يعدّ فقيهاً، ولا يجعل قاضياً، فما هو إلا أن ينظر في كتب أبي حنيفة، وأشباه أبي حنيفة، ويحفظ كتب الشروط في مقدار سنة أو سنتين، حتى تمر ببابه، فتظن أنه من بعض العمال، وبالأحرى ألا يمر عليه من الأيام إلا اليسير حتى يصير حاكماً على مصر من الأمصار، أو بلد من البلدان»[١٩٠].

أحوال الكتب وطقوس الكتابة

ويعرض الجاحظ لبعض أحوال الكتابة وطقوسها وتقلّباتها النفسية؛ فقد يبدأ الكاتب وهو يريد كتابة المقدار القليل فيجد قلمه ينساب به إلى مقادير أخرى: «وليعلم أن صاحب القلم يعتريه ما يعتري المؤدّب عند ضربه وعقابه، فما أكثر من يعزم على خمسة أسواط فيضرب مائة.. وكذلك صاحب القلم، فما أكثر من يبتدئ الكتاب وهو يريد مقدار سطرين، فيكتب عشرة! والحفظ مع الإقلال أمكن، وهو مع الإكثار أبعد»[١٩١].

ويقف الجاحظ عند لغة الكتاب وأسلوبه ويشدد على ضرورة الإفهام، «وليس الكتاب إلى شيء أحوج منه إلى إفهام معانيه، حتى لا يحتاج السامع لما فيه من الروية، ويحتاج من اللفظ إلى مقدار يرتفع به عن ألفاظ السفلة والحشو. ويحطّه من غريب الأعراب ووحشي الكلام»[١٩٢].

كما يعرض لصعوبة بعض الكتب وميل بعض المؤلفين إلى تعقيد مؤلفاتهم، ومن هؤلاء أبو الحسن الأخفش الذي كان يميل إلى تعقيد بعض كتبه فلا يجعلها مفهومة كلها، ويذكر الجاحظ «قلت لأبي الحسن الأخفش: أنت أعلم الناس بالنحو، فلم لا تجعل كتبك مفهومة كلها؟ ما بالنا نفهم بعضها ولا نفهم أكثرها؟ وما بالك تقدم بعض العويص وتؤخر بعض المفهوم؟ قال: أنا رجل لم أضع كتبي هذه لله، وليست هي من كتب الدين، ولو وضعتها هذا الوضع الذي تدعوني إليه قلّت حاجتهم إلي فيها، وإنما كانت غايتي المنالة، فأنا أضع بعضها هذا الوضع المفهوم، لتدعوهم حلاوة ما فهموا إلى التماس فهم ما لم يفهموا. وإنما قد كسبت هذا التدبير إذ كنت إلى التكسب ذهبت، ولكن ما بال إبراهيم النظام وفلان وفلان يكتبون الكتب لله بزعمهم، ثم يأخذها مثلي في مواقفته، وحسن نظره، وشدة عنايته، ولا يفهم أكثرها»[١٩٣].

ووقف الجاحظ فيما وقف عليه من قضايا الكتابة والكتب على قضية التصحيح والتحرير وإعادة النظر، فقال: «ولربما أراد مؤلف الكتاب أن يصلح تصحيفاً، أو كلمة

ساقطة، فيكون إنشاء عشر ورقات، من حرّ اللفظ وشريف المعاني، أيسر عليه من إتمام ذلك النقص، حتى يردّه إلى موضعه من اتصال الكلام، فكيف يطيق ذلك المعارض المستأجر (يبدو أنه المحرر والناسخ الذي يكتب ويراجع بالأجرة)، والحكيم نفسه قد أعجزه هذا الباب. وأعجب من ذلك أنه يأخذ بأمرين: قد أصلح الفاسد وزاد الصالح صلاحاً. ثم يصير هذا الكتاب بعد ذلك نسخة لإنسان آخر، فيسير فيه الوراق الثاني مسيرة الوراق الأول، ولا يزال الكتاب تتداوله الأيدي الجانية والأعراض المفسدة. حتى يصير غلطاً صرفاً، وكذباً مصمتاً، فما ظنّكم بكتاب تتعاقبه المترجمون بالإفساد، وتتعاوره الخطاط بشرّ ذاك أو بمثله، كتاب متقادم الميلاد دهري الصنعة»[١٩٤].

ومن الواضح أن الجاحظ / المؤلف والكاتب يعرض هنا لشيء من خبرته، فينقل لنا انطباعات دقيقة، وخبرات ثرة تدل على تجربة قاسية شاقة مع التأليف والتحرير، فمثل هذا التناول لا يتأتى إلا لصاحب الخبرة والمعرفة والتجربة. وهو يميز بين تصحيح الكاتب لنفسه، أي أن يقوّم كتبه بنفسه، فيكون عمل التحرير أصعب – على بساطته في الظاهر – من التأليف نفسه، وبين ما ينهض به بعض المصححين والمحررين من أمر العناية بالكتب. وتشير هذه الملاحظات الدقيقة إلى تطور المكتبة العربية وتطور التأليف العربي في مرحلة مبكرة من حياة الثقافة العربية، فقد اقتضى التوسع في التأليف ضروباً من الأعمال والوظائف كالذي عرضه الجاحظ وغيره من بناة المكتبة العربية القديمة.

ومن ضروب مشكلات تصحيح الكتب وصعوبة ذلك بعد أن ينشر الكتاب ويسير بين القراء، ما حدث مع الجاحظ نفسه، فهو على مقدار علمه ودقته ليس معصوماً من الخطأ مثله في ذلك مثل سائر المؤلفين والمصنفين، وقد أقرّ في غير موضع ببعض ما أحب أن يراجع نفسه فيه، ولكنه عبّر عن صعوبة التصحيح بعد نشر الكتاب وتنقّله بين النسّاخ فإذ يخرج الكتاب من مكتبة المؤلف لا يغدو ملكه وحده وإنما يغدو القرّاء والوراقون (الناشرون بمفاهيمنا المعاصرة) شركاء في الكتاب، يتدخّلون فيه ويضعونه في السياق الذي يلائمهم ويلائم ثقافتهم ومطالبهم.

رسالة «ذم أخلاق الكتّاب» في ضوء الشفاهية والكتابية

وللجاحظ رسالة معروفة لها صلة بالكتابة والكتّاب هي رسالته في «ذم أخلاق الكتاب»(١٩٥) يهجم فيها هجوماً عنيفاً على صنف من الناس أو طائفة من الخلق هي طائفة «الكتّاب» فمن هذا الصنف؟ ومن هي تلك الطائفة المقصودة بهجاء الجاحظ وبقسوته وسخريته؟ وهل يلحق هذا الهجوم بالكتابية التي عرضنا لها؟ وهل يحسب موقفه هذا لصالح الشفاهية؟

لقد وقف د.عبد الله إبراهيم عند هذه الرسالة مكتفياً بها من تراث الجاحظ مما له صلة بقضية الشفاهية، وخرج منها بنتائج وتعميمات لا تتسق مع موقف الجاحظ ولا مع كونه هو نفسه «كاتباً» ولكن من صنف آخر غير الصنف الذي نقده وهاجمه وذم أخلاقه. وقد عدّ إبراهيم هذه الرسالة محاولة من الجاحظ «لتأصيل الشفاهية في الفكر العربي، دينياً وتاريخياً واجتماعياً، وذلك حينما ألغى أهمية الكتابة، ودعا إلى تبنّي الشفاهية»(١٩٦). ثم عرض الباحث الكريم باختصار وسرعة لبعض ما جاء في فقرات الرسالة، وسرعان ما انتهى إلى نتيجة جاهزة سلفاً عنده، وليست من موقف الجاحظ في شيء، فقال: «لقد توافرت لدى الجاحظ العلل والأسباب التي جعلته يذم الكتاب والكتابة، استناداً إلى المأثور الديني والاجتماعي الذي كان موجِّهاً أساسياً لرؤيته ورؤية غيره حول هذا الأمر، وبذا، فقد سوّغ شرعياً إحلال المشافهة محلّ الكتابة وساهم في ترسيخها ومنحها قوة لممارسة دورها في الثقافة العربية في عصر تأسيسها الأول»(١٩٧).

لقد اقتطع د. عبدالله إبراهيم هذه الرسالة من سياقها التاريخي والأدبي، ولم يتوقف عند روح الهجاء والسخرية فيها، فأخرجها عمّا وضعت له، وافتأت على صاحبها وحمّله موقفاً ليس موقفه، والجاحظ لا يُقرأ على هذا النحو من القراءة الانتقائية الجزئية، وهو واحد ممن أغنوا المكتبة العربية بآثار خالدة حتى اليوم، فلو كان المراد ذلك الموقف الشفاهي الذي شدّد عليه عبد الله إبراهيم فلم عنّى الجاحظ نفسه بتصنيف تلك المؤلفات الضخام؟

والأمر الحقيق بالنظر الانتباه أولاً إلى مدلول كلمة «كاتب» التي وردت في الرسالة، ضمن سياق الرسالة وفي ضوء عصر الجاحظ. الكاتب والكتّاب في رسالة الجاحظ هم تلك الطبقة من الموظفين الذين عملوا في ديوان الرسائل أو الإنشاء وعلا شأنهم في عصر الجاحظ حتى أفضى بهم هذا النوع من الكتابة إلى «الحجابة» و«الوزارة»، فهم كتاب «السلطة» و«السياسة» وليسوا كتاباً بالمعنى الأدبي أو الفكري الذي نتداوله اليوم. إنهم موظفون يعاونون الوزراء والخلفاء في شؤون عملهم ويغدون جزءاً من السلطة السياسية، ولقد تكونت من هؤلاء طبقة حدّدها الجاحظ بوضوح وسخط على أخلاقها المذمومة. فالذم في رسالة الجاحظ ليس للكتابة كمهارة أو ممارسة، وإنما لفئة من موظفي الدولة ولأخلاقها المذمومة المرذولة ممن احترفوا الكتابة ووظفوها لشؤون إدارية ووظيفية غلبت على غيرها من المناشط، وغلبت على نشاط الكتّاب الحقيقيين كالجاحظ وأضرابه من المؤلفين والمثقّفين.

ومما زاد من نقد الجاحظ وهجائه لهذا الصنف من الناس أن جلّهم من أصول فارسية، وأكثرهم من «الشعوبية» الذين لا يبعدون عن ثقافتهم «الفارسية» ولقد أشار الجاحظ إلى شيء من هذا، قال: «ثم الناشئ فيهم إذا وطئ مقعد الرياسة، وتورّك مشورة الخلافة.... وروى لبزجمهر أمثاله، ولأردشير عهده، ولعبد الحميد رسائله، ولابن المقفع أدبه، وصيّر كتاب مزدك معدن علمه، ودفتر كليلة ودمنة كنز حكمته، ظن أنه الفاروق الأكبر في التدبير، وابن عباس في العلم بالتأويل...»[١٩٨]؛ فهؤلاء قصروا ثقافتهم على منتقيات ومنتخبات من الثقافة الفارسية واكتفوا بها على زمنه، وأهملوا مقابل ذلك الثقافة العربية الإسلامية بأعلامها الذين عدّد الجاحظ جملة من ممثليها ممن غابوا عن هؤلاء الكتاب، وانتقد الجاحظ تبجّحهم وأوهامهم عندما يحسبون أنفسهم في مقامات تداني مقامات أولئك المثقفين العظام.

الجاحظ – إذن – ينقد نمطاً ثقافياً محدّداً ينتمي إلى الشعوبية التي حاربها في إنتاجه. والمثير هنا للنقد هو جهل هؤلاء الكتاب وسطحية ثقافتهم وضعفها الشديد في الجانب العربي، ويمكن لإيضاح هذا الأمر أن نتذكر صنيع ابن قتيبة معاصر

الجاحظ الذي حمل على الشعوبية كحملته، وانتبه إلى جهالة طبقة الكتاب كانتباهته، ولكنه بدلاً من هجائهم على طريقة الجاحظ، وضع لهم كتباً خفيفة منوعة تتناسب مع مستوى ثقافتهم ومع طلبهم للتلخيص والتنويع. يقول إحسان عباس «ولما كان أكثر الشعوبيين أثراً وأبعدهم صوتاً من طبقة الكتاب، فقد حاول ابن قتيبة أن يؤلّف لهم كتباً يقرّب إليهم بها المعرفة ويسهّل عليهم تناولها، ويجنّبهم صعوبة الكتب المتخصصة، ولا بأس أن يضع في هذه الكتب شيئاً من حكمة الفرس، فذلك أدعى إلى تألّفهم، وأقوى أثراً في صرفهم عن الكتب الفارسية الخالصة»(١٩٩). وقد أشار المرحوم عباس إلى رأي المستشرق جب ورأيه أن «الكتّاب اضطروا في النهاية إلى الاعتراف بأن العلوم الإنسانية قد انتصرت وأن وظائفهم من ثم تتطلب منهم على الأقل نظرة عابرة بالتراث العربي. وينوّه بفضل ابن قتيبة في هذا الصدد؛ لأنه استطاع أن يمزج بالمقتطفات والمختارات العربية شيئاً من مآثر الفرس وحكمتهم»(٢٠٠). هؤلاء هم «الكتاب» الذين يهجوهم الجاحظ، إنهم موظفون كبار كادوا يستولون على الدولة والسلطان، بل إنهم عادَوا الجاحظ وأمثاله من «الكتّاب» الحقيقيين، وللجاحظ نفسه تجربة سيئة مع بعضهم، فقد روي أن المأمون أعجب ببعض رسائله فطلبه للعمل قريباً منه في ديوان الرسائل، مما أوغر صدر تلك الطبقة من الموالي عليه، «وكان سهل بن هارون يقول: إذا ثبت الجاحظ في هذا الديوان أفل نجم الكتاب»(٢٠١). ويبدو أن الجاحظ أدرك ذلك العداء فاستعفى من المنصب في ثلاثة أيام. ألا يحق له بعد هذه التجربة وغيرها من تجارب المعايشة والمعاينة أن ينقد بعض موظفي عصره حتى وإن كانوا كتّاباً من دون أن نبالغ فنصل بنقده ليغدو نقداً للكتابية وانتصاراً للشفاهية كما فعل د. عبدالله إبراهيم في رأيه الذي أشرنا إليه؟.

ولقد وضع ابن قتيبة كتابه الشهير «أدب الكاتب» من أجل هذا الصنف من الكتاب وليس غيرهم، ولم يكن بأقل من الجاحظ نكيراً عليهم لجهلهم وطبيعة ثقافتهم قال: «فلما رأيت هذا الشأن كل يوم إلى نقصان، وخشيت أن يذهب رسمه، ويعفو أثره، جعلت له حظّاً من عنايتي، وجزءاً من تأليفي، فعملت لمغفل التأديب كتباً خفافاً

في المعرفة وفي تقويم اللسان واليد... وأعفيته من التطويل والتثقيل لأنشّطه لتحفّظه ودراسته، إن فاءت به همته، وأقيّد عليه ما أضلّ من المعرفة...»[٢٠٢] ولقد توسع هذا اللون من التأليف ليغدو من بعد أمارة من أمارات عناية العرب بالكتابة، وليس من دلائل الهجوم عليها أو ازدرائها كما ذهب د.عبد الله إبراهيم. ولعل رسالة الجاحظ في «ذم أخلاق الكتاب» من أوائل الرسائل الناقدة التي نبّهت على حاجة هذه الطبقة للتعليم والثقافة والعناية، فكان هجاؤه نافعاً ووجد صداه عند ابن قتيبة للبدء بتأليف كتب تتوجّه إلى هذه الطبقة، ومن خلال ذلك كسبنا جملة من المؤلفات التي تتحدث عن الكتابة وأدواتها وخطوطها بل وصناعتها بشكل إجمالي[٢٠٣]، وهو مظهر مهم من مظاهر الثقافة الكتابية في القرن الثالث الهجري.

إن رسالة الجاحظ المشار إليها ومع ما فيها من روح هجائية ساخرة فإنها تمثل – في رأينا – إحدى أمارات تقدّم الكتابة وانتصارها في العصر الجديد، بعدما علا شأن المتقنين لها مع عيوبهم التي أشار إليها الجاحظ، كما أن نقد الجاحظ نقد يهدف إلى تصحيح تلك الطبقة وإصلاح أحوالها، وهو ما حاوله في المستوى الثقافي ابن قتيبة وابن المدبر والصولي وغيرهم ممن فتح لهم نقد الجاحظ بوابة لوضع سلسلة من الكتب التي لا تبعد عن الهدف التعليمي التثقيفي، وتؤرّخ في الوقت نفسه لمرحلة من مراحل الكتابة وأحوالها في ذلك العهد «الكتابي». فرسالة الجاحظ لا تناهض الكتابة ولا تنتصر للشفاهية في مقابلها، وإنما هي نتاج هيمنة الكتابة والكتّاب، فنقد الظاهرة لا ينفصل عن وجودها، وليس بالضرورة أن تكون غايته الدعوة لنقيضها والرجوع عنها إلى ضدّها. ولقد كان الجاحظ في رسالته متأثراً بواحدة من سورات غضبه التي امتزجت بسخريته فخلّفت لنا هذه الرسالة الدالة على مرحلة من مراحل حياة الكتابة العربية.

خاتمة

اجتهد هذا البحث في قراءة ثنائية: الشفاهية والكتابية كما تبدّت في مصنفات الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، الذي جمع طرفي الثنائية في وعيه وثقافته، وعبّر عن تنازع الطرفين وعن تداخلهما وصعوبة أن تترك إحداهما موقعها للأخرى. وخلاصة القول: إن الشفاهية والكتابية وعيان متداخلان يصعب الفصل بينهما فصلاً قاطعاً، كما يصعب القول بأن الثقافة العربية تنتمي لإحداهما دون الأخرى، ولكن ما يمكن الاطمئنان إليه أن المراحل المبكرة قبل الإسلام كانت الغلبة فيها للشفاهية، دون أن يعني ذلك نفي معرفة العرب الكتابة، ودون أن تُقرن الشفاهية بالجهل والأمية، فالشفاهية – وفق فهمنا – مرحلة ثقافية لها أدواتها ووعيها وقد طوّر العرب سبلها واعتمدوا عليها حتى في المرحلة الكتابية اللاحقة التي بدأت ببروز القرآن الكريم، الكتاب العربي الأول الذي لم يقطع العهد مع الشفاهية، وآية ذلك الاهتمام بتلاوة القرآن ووجوه قراءته الشفوية، ولكنه ترسّخ في حياة العرب والمسلمين ككتاب تدور في فضائه الكتب الأخرى.

الهوامش

(١) أونج، ج.والتر، **الشفاهية والكتابية**، ط١، الكويت، ترجمة حسن البنا عز الدين، مراجعة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، ١٨٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤، ص٦٩ ومابعدها. كما أن مقدمة حسن البنا عزالدين للكتاب مقدمة دراسية مهمة لخصت الاهتمام الغربي والعربي بمسألة الشفاهية والكتابية واعتنت بمتابعة تطور النظرية الشفاهية وموقع الأدب العربي منها، ص١٥ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق، ص٤٧ – ٤٨.

(٣) هافلوك، إرك، المعادلة الشفاهية – الكتابية صيغة للعقل الحديث، في: **الكتابية والشفاهية**، تحرير ديفيد ر.أرلسون، ونانسي تورانس، ط١، القاهرة، ترجمة صبري محمد حسن، مراجعة وتقديم حسن البنا عز الدين، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠، ص٣٥.

(٤) المرجع السابق، ص٣٦.

(٥) هذا تعريف أبي اللسانيات الحديثة سوسير، وقد ترجم – بالعربية – بهذه الصيغة وصيغ مقاربة لها. انظر: فوزي حسن الشايب، **محاضرات في اللسانيات**، ط١، عمان، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٩، ص١٧. وانظر: ترجمة يوئيل يوسف عزيز لكتاب فردينان دي سوسور بعنوان: **علم اللغة العام**، العراق – الموصل، مطبعة جامعة الموصل، ١٩٨٨، ص٢٧.

(٦) دي سوسور، فردينان، **علم اللغة العام**، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، ص٢٧.

(٧) فوزي حسن الشايب، **محاضرات في اللسانيات**، ص١٥ – ١٦.

(٨) دي سوسور، **علم اللغة العام**، ص٤٢.

(٩) سيد إسماعيل ضيف الله، **آليات السرد بين الشفاهية والكتابية**، ط١، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٨، ص٢٨.

(١٠) أبو حيان التوحيدي، **رسالة في علم الكتابة**، ضمن: ثلاث رسائل لأبي حيان التوحيدي، تحقيق إبراهيم الكيلاني، دمشق، المعهد الفرنسي بدمشق، ١٩٥١، ص٣٨.

(١١) عبد السلام هارون، مقدمة تحقيق **كتاب الحيوان**، الجزء الأول، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٦، ص٣.

(١٢) طه الحاجري، مقدمة تحقيق **كتاب البخلاء** للجاحظ، ط٦، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ص١٨.

(١٣) وديعة طه نجم، **الجاحظ والنقد الأدبي**، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الرسالة التاسعة والخمسون، ١٩٨٨ – ١٩٨٩، ص٥٠.

(١٤) المرجع نفسه، ص١٥.

(١٥) هيثم سرحان، **الحجاج عند الجاحظ**، بحث في المرجعيات والنصيات والآليات، في: المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد ١١٥، السنة ٢٩، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، صيف ٢٠١١، ص ٥٦.

(١٦) عبد السلام هارون، مقدمة تحقيق **كتاب الحيوان للجاحظ**، دار الجيل، بيروت، ٥/١.

(١٧) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، الجزء الثالث، بيروت، دار صادر، ص٤٧٠.

(١٨) صلاح الدين الصفدي، **الوافي بالوفيات**، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٠، مج٢٧، ص٢٤٦.

(١٩) عبد الحكيم راضي، **الأبعاد الكلامية والفلسفية في الفكر البلاغي والنقدي عند الجاحظ**، مكتبة الآداب، ط٣، القاهرة، ٢٠٠٦، ص١٨. وقد أوضح د. راضي بعض ما تمتاز به فرقته، كما أضاء جوانب أساسية من فكره وتكوينه (ص٢٠ ومما بعدها).

(٢٠) محمد محمود الدروبي، **التهم الموجهة للجاحظ**، في: مجلة عالم الفكر، العدد ٤، مج ٣٥، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل – يونيو ٢٠٠٧، ص٢٤٢.

(٢١) ياقوت الحموي الرومي، **معجم الأدباء – إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، تحقيق إحسان عباس، ط١، دار الغرب الإسلامي، المغرب، ١٩٩٣، ٢١٠١/٥ – ٢١٠٢. (ترجمة رقم: ٨٧٢). وانظر: محمد نبيه حجاب، بلاغة الكتاب في العصر العباسي، ط٢، مكتبة الطالب الجامعي، القاهرة، ١٩٨٦، ص٢٦٦.

(٢٢) أحمد حالو، **رواية الأدب الجاهلي في مؤلفات الجاحظ**، في: مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد ٨٤، الجزء ٢، دمشق، ص٤٠٠.

(٢٣) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ٢١٠٢/٥.

(٢٤) شوقي ضيف، **الفن ومذاهبه في النثر العربي**، ط٥، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ص١٥٥.

(٢٥) بلّات، شارل، **الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء**، ترجمة إبراهيم الكيلاني، دار اليقظة، دمشق، ١٩٦١، ص١٠٩.

(٢٦) عبد السلام المسدي، **قراءات مع الشابي والمتنبي والجاحظ وابن خلدون**، ط٤، دار سعاد الصباح، القاهرة – الكويت، ١٩٩٣، ص١٠٧.

(٢٧) محمد صالح محمد السيد، **مدخل إلى علم الكلام**، ط١، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١، ص٢٤. وانظر بالمعنى نفسه: عبد الرحمن بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، ج١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٧، ص١٢ – ١٣.

(٢٨) الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام هارون، ط٧، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٨، ٧٦/١. وقد عرض الشاهد البوشيخي لاستخدام الجاحظ مصطلح البيان عرضاً وافياً في كتابه:

مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين، ط٢، دار القلم، الكويت، ١٩٩٥، ص١١٢ وما بعدها.

(٢٩) البوشيخي، **مصطلحات نقدية وبلاغية..**، ص١١.

(٣٠) المرجع نفسه، ص١١٨.

(٣١) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ٧٦/١.

(٣٢) عبد الحكيم راضي، **الأبعاد الكلامية والفلسفية في الفكر البلاغي والنقدي عند الجاحظ**، ص٦٨.

(٣٣) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ٧٩/١.

(٣٤) ج.أونج، **الشفاهية والكتابية**، ص٥٥.

(٣٥) الجاحظ، **الحيوان** ٤٥/١-٤٦ .

(٣٦) المصدر نفسه،٣٥/١.

(٣٧) المصدر نفسه، ٤٥/١.

(٣٨) المصدر نفسه، ٣٤/١.

(٣٩) عبد الحكيم راضي، **الأبعاد الكلامية والفلسفية في الفكر البلاغي والنقدي عند الجاحظ**، ص٦٨.

(٤٠) الجاحظ، **الحيوان**، ٤٨/١.

(٤١) والتر ج.أونج، **الشفاهية والكتابية**، ص٥٣.

(٤٢) الجاحظ، **الحيوان**، الجزء الرابع، ص١٩٢. وأبعد من ذلك حديث الجاحظ عن أثر الأصوات في الحيوان ودلالة ذلك على ما يمتلكه الصوت من تأثير مرتبط بالنبرة والإيقاع وبما يختزنه من إمكانات. وهذا الوعي الصوتي يساند الوعي الشفوي عند الجاحظ ويمنحه قدراً من القوة والفاعلية.

(٤٣) جمال فؤاد العطار، **آراء الجاحظ في مناقب الأمم ومثالبها**، رسالة ماجستير مقدمة إلى الدائرة العربية في الجامعة الأمريكية في بيروت، كانون الثاني ١٩٨٩، ص٥٢.

(٤٤) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ٢٧/٣ - ٢٨.

(٤٥) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ٣٠/٣. ويبدو لنا أن مذهب الاعتدال والتوسط من المفاتيح الأساسية لفكر الجاحظ، فهو رغم انتمائه المذهبي الواضح ظل بعيداً عن التعصب في آرائه وأفكاره المختلفة، وقد وجدنا كلاماً واضحاً للجاحظ، نقله ياقوت الحموي، مروياً عن يموت بن المزرع. ومفاد هذا الكلام أن الجاحظ قال: «يُحَبّ للرجل أن يكون سخياً لا يبلغ التبذير، شجاعاً لا يبلغ الهوج، محترساً لا يبلغ الجبن، ماضياً لا يبلغ القحة، قوالاً لا يبلغ الهذر، صموتاً لا يبلغ العي، حليماً لا يبلغ الذل، وقوراً لا يبلغ البلادة، ناقداً لا يبلغ الطيش. ثم وجدنا رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قد جمع ذلك في كلمة واحدة هي قوله: خير الأمور أوساطها. فعلمنا

أنه – صلى الله عليه وسلم – قد أوتي جوامع الكلم وعلم فصل الخطاب».

راجع: ياقوت الحموي، **معجم الأدباء – إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، المجلد الخامس، ص٢١٢٠.

(٤٦) ناصر الدين الأسد، **مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية**، ط٧، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٨، ص٤٢.

(٤٧) المرجع نفسه، ص٤٣.

(٤٨) سعد العبد الله الصويان، **الشفاهي والكتابي في اللغة والأدب**، في: حقول/كتاب دوري، النادي الأدبي، الرياض، ط١، مارس ٢٠٠٧، ص٦٢. وانظر: يوسف خليف، **دراسات في الشعر الجاهلي**، مكتبة غريب، القاهرة، ص١٥.

(٤٩) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ط٢، ساعدت جامعة بغداد على نشره، ١٩٩٣. عقد المؤلف الفصل العشرين بعد المائة تحت عنوان: أمية الجاهليين، ص٩١ وما بعدها.

(٥٠) سعد العبد الله الصويان، **الصحراء العربية ثقافتها وشعرها عبر العصور** – قراءة أنثروبولوجية، ط١، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٠، ص٣٦.

(٥١) عبد الحكيم راضي، **الأبعاد الفلسفية والكلامية...**، ص٢٨٩.

(٥٢) المرجع نفسه، ص٢٩٠.

(٥٣) المرجع نفسه، ص٣٠٧.

(٥٤) المرجع نفسه، ص٣١٢.

(٥٥) سعد العبد الله الصويان، **الصحراء العربية ثقافتها وشعرها عبر العصور** – قراءة أنثروبولوجية، ص٣٢٢.

(٥٦) سعد العبد الله الصويان، **البداوة والحضارة: نموذج بديل**، في: مجلة العلوم الإنسانية، كلية الآداب، جامعة البحرين، العدد ٦، صيف ٢٠٠٣، ص١٨٧.

(٥٧) جابر عصفور، **غواية التراث**، كتاب العربي، ط١، منشورات مجلة العربي، الكويت، ٢٠٠٥، ص١٣٧.

(٥٨) عبد الحكيم راضي، **الأبعاد الكلامية والفلسفية...**، ص٣٠٩.

(٥٩) مصطفى ناصف، **محاورات مع النثر العربي**، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٢١٨، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٧، ص٥٠.

(٦٠) المرجع نفسه، ص٥٠.

(٦١) محمد حافظ دياب، **إبداعية الشفاهي والكتابي**، في: مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، العدد ٦٤، صيف ٢٠٠٤، ص٣٢.

(٦٢) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ١/٣٧٠.

(٦٣) المصدر نفسه، ٣/١١.

(٦٤) المصدر نفسه، ٣/٩٠.

(٦٥) المصدر نفسه، ٣/٩٢.

(٦٦) المصدر نفسه، ٣/٩٢.

(٦٧) المصدر نفسه، ٣/١١٦.

(٦٨) المصدر نفسه، ٣/١١٧.

(٦٩) المصدر نفسه، ٣/١١٩.

(٧٠) المصدر نفسه، ٣/١٢٠.

(٧١) المصدر نفسه، ٣/٤٢.

(٧٢) المصدر نفسه، ٣/٦٩.

(٧٣) المصدر نفسه، ٣/٤٤.

(٧٤) المصدر نفسه، ٣/٨٩.

(٧٥) شغل كتاب العصا قسماً كبيراً من الجزء الثالث من «**البيان والتبيين**»، وقد لفت هذا الكتاب انتباه مؤلفين لاحقين فوضع بعضهم مصنّفات ورسائل محورها «العصا»، ومن أمثلتها كتاب العصا للأمير أسامة بن منقذ (٤٨٨ – ٥٨٤ هـ) وقد استند فيه إلى الجاحظ، وقلّده في جانب جمع الأخبار والأشعار المتصلة بالعصا، وأضاف إلى ذلك نكهة ذاتية تتمثل فيما قاله هو من أشعار وفيما عرض له من تجارب وأحوال ذاتية لها صلة بالعصا. ولكن كتاب ابن منقذ ظل كتاب أخبار وأدب، ولم يرتق إلى مستوى التحليل الثقافي والحضاري الذي بلغه الجاحظ في إطار تنافس الثقافات وصراعها. وقد نشر المستشرق هارتوج ديرنبورغ HARTWIG DERENBOURG كتاب ابن منقذ في: **نصوص عربية لم تنشر من قبل**، باريس، ١٨٩٣. مع ترجمة بالفرنسية.

(٧٦) عبد السلام المسدي، **قراءات مع الشابي والمتنبي والجاحظ وابن خلدون**، ص١٠١.

(٧٧) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ٣/٥ – ٦.

(٧٨) المصدر نفسه، ٣/١٢.

(٧٩) مصطفى ناصف، **محاورات مع النثر العربي**، ص ٤٨.

(٨٠) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ٣/١٣ – ١٤.

(٨١) المصدر نفسه، ٣/٣١.

(٨٢) المصدر نفسه، ٣/٣٦.

(٨٣) المصدر نفسه، ٣/٣٨.

(٨٤) المصدر نفسه، ٣/٣٩.

(٨٥) المصدر نفسه، ١/٩١ – ٩٢.

(٨٦) المصدر نفسه، ٣/١١٩.

(٨٧) الجاحظ، **الحيوان**، ٣/٣٤٣.

(٨٨) محمد مشبال، **البلاغة والسرد – جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد المالك السعدي، ط١، تطوان/المغرب، ٢٠١٠، ص٣٨.

(٨٩) سعد العبد الله الصويان، **الصحراء العربية ثقافتها وشعرها عبر العصور** – قراءة أنثروبولوجية، ص٢٧.

(٩٠) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ١/١٤٥١٤٦.

(٩١) الجاحظ، **الحيوان**، ١/٢٨٢.

(٩٢) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ١/١٩٧.

(٩٣) هذه الأبيات وما قبلها في: **الجزء الأول من البيان والتبيين**، ص٥.

(٩٤) المصدر نفسه، ١/٣١٣.

(٥٢) المصدر نفسه، ١/٢٧٢.

(٩٦) المصدر نفسه، ١/١٤٥

(٩٧) المصدر نفسه، ٢/٣٣٩.

(٩٨) المصدر نفسه، ٢/٢٩١.

(٩٩) المصدر نفسه، ٢/٤١.

(١٠٠) الجاحظ، **كتاب البرصان والعرجان والعميان والحولان**، تحقيق عبد السلام هارون، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٠، ص٢٧.

(١٠١) الجاحظ، البيان والتبيين، ١/١١٤.

(١٠٢) المصدر نفسه، ١/٥٥.

(١٠٣) المصدر نفسه، ١/٨٩ – ٩٠.

(١٠٤) الجاحظ، **البرصان والعرجان...**، ص١٣٨.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص١٠١.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص٣١٥.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص٣١٥ – ٣١٦.

(١٠٨) الجاحظ، البيان والتبيين، ١/١٤٤.

(١٠٩) المصدر نفسه، ١/١٤٥.

(١١٠) المصدر نفسه، ٢/٩.

(١١١) المصدر نفسه، ٢/٧.

(١١٢) المصدر نفسه، ١/١٢١ – ١٢٢

(١١٣) المصدر نفسه، ١/١٢٣.

(١١٤) المصدر نفسه، ١/ص٣.

(١١٥) مصطفى ناصف، **محاورات مع النثر العربي**، ص١٦.

(١١٦) الشاهد البوشيخي، **مصطلحات نقدية وبلاغية...**، ص١٦٩.

(١١٧) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ١/٢٠٢.

(١١٨) ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، د.ت، مادة حصر.

(١١٩) مرتضى الزبيدي، **تاج العروس**، الجزء العاشر، تحقيق إبراهيم الترزي، مراجعة عبد الستار فراج، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٧٢، مادة حصر.

(١٢٠) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ١/٣.

(١٢١) المصدر نفسه، ١/٥.

(١٢٢) المصدر نفسه، ٢/٢٤٩.

(١٢٣) المصدر نفسه، ٢/٢٥٠.

(١٢٤) المصدر نفسه، ٢/٢٥٠.

(١٢٥) المصدر نفسه، ١/١١٧.

(١٢٦) المصدر نفسه، ٢/٢٥١.

(١٢٧) مصطفى ناصف، **محاورات مع النثر العربي**، ص١٧.

(١٢٨) المرجع نفسه، ص١٦ – ١٧.

(١٢٩) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ١/٢١٤ – ٢١٥.

(١٣٠) الجاحظ، رسالة في الجد والهزل، في: **رسائل الجاحظ**، المجلد الأول، ص٢٥٠.

(١٣١) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ١/١٠٢.

(١٣٢) المصدر نفسه، ١/٩٩.

(١٣٣) المصدر نفسه، ٩٩/١.

(١٣٤) الجاحظ، **الرسائل**، فصل من صدر رسالته في البلاغة والإيجاز، موقع الوراق:
www.alwarraq.com

(١٣٥) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ١٣/١ – ١٤.

(١٣٦) المصدر نفسه، ١٠٥/١.

(١٣٧) المصدر نفسه، ٧١/١

(١٣٨) المصدر نفسه، ٣٤/١.

(١٣٩) المصدر نفسه، ٣٦/١.

(١٤٠) المصدر نفسه، ١٤/١ – ١٥.

(١٤١) المصدر نفسه، ٤٠/١.

(١٤٢) المصدر نفسه، ٧٢/١.

(١٤٣) المصدر نفسه، ٧٣/١.

(١٤٤) المصدر نفسه، ٧٢/١.

(١٤٥) المصدر نفسه، ٤٠/١.

(١٤٦) المصدر نفسه، ٣٢٥/١.

(١٤٧) الشاهد البوشيخي، **مصطلحات نقدية وبلاغية من كتاب البيان والتبيين**، ص١٦٤ – ١٦٥.

(١٤٨) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ٣٩/١.

(١٤٩) البوشيخي، **مصطلحات نقدية وبلاغية من كتاب البيان والتبيين**، ص١٥٦ – ١٥٧.

(١٥٠) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ٣٨/١.

(١٥١) البوشيخي، **مصطلحات نقدية وبلاغية...**، ص١٤٠.

(١٥٢) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ٣٧/١.

(١٥٣) المصدر نفسه، ٣٨/١.

(١٥٤) البوشيخي، **مصطلحات نقدية وبلاغية...**، ص ٢٠٤ – ٢٠٦.

(١٥٥) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ١١٣/١.

(١٥٦) المصدر نفسه، ٥٨/١.

(١٥٧) المصدر نفسه، ٦٠/١.

(١٥٨) مصطفى ناصف، **محاورات مع النثر العربي**، ص٥٦.

(١٥٩) اعتمد معروف الرصافي على كتاب «**البيان والتبيين**» اعتماداً كلياً في وضع كتاب له بعنوان: **نفح الطيب في الخطابة والخطيب** عندما عهد إليه بتدريس الخطابة العربية في مدرسة الواعظين بالقسطنطينية أواخر عهد الخلافة العثمانية عام ١٣٣٦هـ / ١٩١٧م قال: «ولم يكن عندي من الكتب التي أرجع إليها في هذا الفن سوى كتاب الجاحظ المذكور فاستخرجت منه هذه الرسالة بعد أن طالعته بتدبر من أوله إلى آخره أكثر من عشرين مرة وقد سميتها: نفح الطيب في الخطابة والخطيب». وقد انتقد الرصافي صاحبه الجاحظ – على الرغم من اتكاله عليه – فقال في مقدمة رسالته المذكورة: «فقد قرأت كتاب البيان والتبيين للجاحظ ونظرت فيه بإمعان فوجدت فيه من فنون البيان ما يفتق اللسان ويخلب الجنان، إلا أنه احتوى على الغث والسمين وجاء بالبخس والثمين.... ولقد خيل إلي أن الجاحظ عند تأليف الكتاب كان يأخذ القلم فيكتب ما خطر له وعن من غير مراعاة نظير يطلب ذكر نظيره... حتى إذا كتب ما شاء الله أن يكتب ترك الكتابة ثم عاد إليها في وقت آخر فأخذ يكتب ما خطر بباله أيضاً دون مراعاة ما كتبه قبلاً وهكذا إلى آخر الكتاب». ومع أن الجاحظ قد وضع البيان والتبيين والحيوان أواخر حياته وهو مريض بالفالج، فإن من دقق في كتبه عرف دقته ومنهجيته، بل نجد كلاماً للجاحظ نفسه يدل على انتباهه لمسألة تأليف الكتب وانتباهه إلى ما تتيحه الكتابة من فرص التأمل وإعادة النظر كقوله: «ينبغي لمن يكتب كتاباً ألا يكتبه إلا على أن الناس كلهم له أعداء، وكلهم عالم بالأمور، وكلهم متفرغ له، ثم لا يرضى بذلك حتى يدع كتابه غفلاً، ولا يرضى بالرأي الفطير، فإن لابتداء الكتاب فتنة وعجباً، فإذا سكنت الطبيعة وهدأت الحركة، وتراجعت الأخلاط، وعادت النفس وافرة، أعاد النظر فيه، فيتوقف عند فصوله توقّف من يكون وزن طمعه في السلامة أنقص من وزن خوفه من العيب». الجاحظ، الحيوان، ١/٨٨.

انظر: معروف الرصافي، **نفح الطيب في الخطابة والخطيب**، ط١، مطبعة الأوقاف الإسلامية، القسطنطينية، ١٣٣٦هـ – ١٩١٧م.

(١٦٠) الجاحظ، **الحيوان**، ١/١١.

(١٦١) المصدر نفسه، ١/٤٢.

(١٦٢) المصدر نفسه، ١/٤٢.

(١٦٣) الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السلام هارون، ط١، المجلد الثاني، رسالة ذم أخلاق الكتاب، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١، ص١٩٠.

(١٦٤) الجاحظ، **الحيوان**، ١/٤١.

(١٦٥) المصدر نفسه، ١/٦٠.

(١٦٦) المصدر نفسه، ١/٤٧.

(١٦٧) المصدر نفسه، ١/٤٧ – ٤٨.

(١٦٨) المصدر نفسه، ١/٨٤.

(١٦٩) المصدر نفسه، ١/٨٤ – ٨٥.

(١٧٠) مصطفى ناصف، **محاورات مع النثر العربي**، ص٦٤.

(١٧١) الجاحظ، **الحيوان** ١/٥٥.

(١٧٢) المصدر نفسه، ١/٥١.

(١٧٣) المصدر نفسه، ١/٨٥

(١٧٤) المصدر نفسه، ١/٤٨ – ٤٩.

(١٧٥) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ١/٧٩ – ٨٠.

(١٧٥) الجاحظ، **الحيوان**، ١/٥٠.

(١٧٦) المصدر نفسه، ١/٦٩ – ٧٠.

(١٧٨) المصدر نفسه، ١/٩٧.

(١٧٩) المصدر نفسه، ١/٥٩.

(١٨٠) المصدر نفسه، ١/٦٠.

(١٨١) المصدر نفسه، ١/٦٢.

(١٨٢) المصدر نفسه، ١/٦٣.

(١٨٣) المصدر نفسه، ١/٦٨ – ٦٩.

(١٨٤) المصدر نفسه، ١/٧١.

(١٨٥) المصدر نفسه، ١/٧١ – ٧٢.

(١٨٦) المصدر نفسه، ١/٧٣.

(١٨٧) المصدر نفسه، ١/٧٣.

(١٨٨) المصدر نفسه، ١/٧٥.

(١٨٩) المصدر نفسه، ١/٨٥ – ٨٦.

(١٩٠) المصدر نفسه، ١/٨٧.

(١٩١) المصدر نفسه، ١/٨٩.

(١٩٢) المصدر نفسه، ١/٩٠.

(١٩٣) المصدر نفسه، ١/٩٢.

(١٩٤) المصدر نفسه، ١/٧٩.

(١٩٥) الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، المجلد الثاني، ص١٨٧ وما بعدها.

(١٩٦) عبد الله إبراهيم، **السردية العربية – بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي**، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ١٩٩٢، ص٣٣.

(١٩٧) المرجع نفسه، ص٣٣.

(١٩٨) الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، المجلد الثاني، ص١٩١.

(١٩٩) إحسان عباس، **تاريخ النقد الأدبي عند العرب**، دار الشروق، عمان، ١٩٩٣، ص٩٣.

(٢٠٠) المرجع نفسه، ص٩٣.

(٢٠١) نقل ذلك ياقوت الحموي من كتاب أبي حيان في «تقريظ الجاحظ» انظر: معجم الأدباء، ٢١٠٣/٥. وقد نقل ياقوت عدة أخبار من كتاب أبي حيان، الذي كان أحد كبار الكتاب والمثقفين ممن أعجبوا بالجاحظ ودافعوا عنه أمام مناوئيه في العصور اللاحقة، وللأسف ما زال كتاب أبي حيان محجوباً عنا لم يجد له المعاصرون خبراً سوى النقول التي أخذها ياقوت وغيره من هذا الكتاب المهم. وانظر أيضاً في المسألة نفسها عن صراع الجاحظ مع الكتاب من الموالي والشعوبية: محمد نبيه حجاب، **بلاغة الكتاب في العصر العباسي**، ص ٢٦٨.

(٢٠٢) ابن قتيبة، **أدب الكاتب**، تحقيق: محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص١١ – ١٢.

(٢٠٣) من هذه الكتب المبكّرة غير أدب الكاتب لابن قتيبة رسالة إبراهيم بن المدبر التي أسماها «**الرسالة العذراء**»، وهي في جملتها أقرب إلى تعليمات موجهة إلى المشتغلين بالكتابة الديوانية وموظفي ديوان الرسائل، فيما ينبغي أن يلزموه من قواعد سواء ما يتعلق بالكتابة نفسها أو بأمور دقيقة مسلكية ومظهرية؛ مما يوحي بطبيعة هذه الطبقة من كبار الموظفين، ومحاولة المؤلفين القدامى توجيههم والتقعيد لهم انطلاقاً من تأثيرهم الوظيفي في الدولة.

– انظر: إبراهيم بن المدبر، **الرسالة العذراء**، تحقيق زكي مبارك، ط٢، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣١. وهذه الرسالة مع رسالة الجاحظ وكتاب ابن قتيبة من أقدم المصنفات التي وضعت في القرن الثالث حول صنعة الكتابة نقداً وتوجيهاً.

قائمة المصادر والمراجع

١ - إبراهيم، عبد الله، **السردية العربية - بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي**، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ١٩٩٢.

٢ - الأسد، ناصر الدين، **مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية**، ط٧، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٨.

٣ - أونج، ج. والتر، **الشفاهية والكتابية**، ط١، الكويت، ترجمة حسن البنا عز الدين، مراجعة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، ١٨٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤.

٤ - بدوي، عبد الرحمن، **مذاهب الإسلاميين**، ج١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٧.

٥ - بلّات، شارل، **الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء**، ترجمة إبراهيم الكيلاني، دار اليقظة، دمشق، ١٩٦١.

٦ - البوشيخي، الشاهد، **مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين**، ط٢، دار القلم، الكويت، ١٩٩٥.

٧ - التوحيدي، أبو حيان، **رسالة في علم الكتابة**، ضمن: ثلاث رسائل لأبي حيان التوحيدي، تحقيق إبراهيم الكيلاني، دمشق، المعهد الفرنسي بدمشق، ١٩٥١.

٨ - الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر:

- كتاب البخلاء، تحقيق طه الحاجري، ط٦، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون ، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٦.
- البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، ط٧، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٨.
- رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، ط١، المجلد الثاني، رسالة ذم أخلاق الكتاب، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١.
- كتاب البرصان والعرجان والعميان والحولان، تحقيق عبد السلام هارون، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٠.

٩ - حالو، أحمد، **رواية الأدب الجاهلي في مؤلفات الجاحظ**، في: مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد ٨٤، الجزء ٢، دمشق.

١٠ - حجاب، محمد نبيه، **بلاغة الكتاب في العصر العباسي**، ط٢، مكتبة الطالب الجامعي، القاهرة، ١٩٨٦.

١١ - الحموي، ياقوت، **معجم الأدباء - إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، تحقيق إحسان عباس، ط١، دار الغرب الإسلامي، المغرب، ١٩٩٣.

١٢ – ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، الجزء الثالث، بيروت، دار صادر.

١٣ – خليف، يوسف، **دراسات في الشعر الجاهلي**، مكتبة غريب، القاهرة.

١٤ – الدروبي، محمد محمود، **التهم الموجهة للجاحظ**، في: مجلة عالم الفكر، العدد ٤، مج ٣٥، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل–يونيو ٢٠٠٧.

١٥ – دياب، محمد حافظ، **إبداعية الشفاهي والكتابي**، في: مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، العدد ٦٤، صيف ٢٠٠٤.

١٦ – دي سوسور، فردينان، **علم اللغة العام**، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، العراق، الموصل، مطبعة جامعة الموصل، ١٩٨٨

١٧ – راضي، عبد الحكيم، **الأبعاد الكلامية والفلسفية في الفكر البلاغي والنقدي عند الجاحظ**، مكتبة الآداب، ط٣، القاهرة، ٢٠٠٦.

١٨ – الرصافي، معروف، **نفح الطيب في الخطابة والخطيب**، ط١، مطبعة الأوقاف الإسلامية، القسطنطينية، ١٣٣٦هـ–١٩١٧م.

١٩ – الزبيدي، مرتضى، **تاج العروس**، الجزء العاشر، تحقيق إبراهيم الترزي، مراجعة عبد الستار فراج، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٧٢، مادة حصر.

٢٠ – سرحان، هيثم، **الحجاج عند الجاحظ**، بحث في المرجعيات والنصيات والآليات، في: المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد ١١٥، السنة ٢٩، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، صيف ٢٠١١.

٢١ – السيد، محمد صالح محمد، **مدخل إلى علم الكلام**، ط١، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١.

٢٢ – الشايب، فوزي حسن، **محاضرات في اللسانيات**، ط١، عمان، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٩.

٢٣ – الصفدي، صلاح الدين، **الوافي بالوفيات**، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٠.

٢٤ – الصويان، سعد العبد الله:

- **البداوة والحضارة: نموذج بديل**، في: مجلة العلوم الإنسانية، كلية الآداب، جامعة البحرين، العدد ٦، صيف ٢٠٠٣.
- **الشفاهي والكتابي في اللغة والأدب**، في: حقول/كتاب دوري، النادي الأدبي، الرياض، ط١، مارس ٢٠٠٧.
- **الصحراء العربية ثقافتها وشعرها عبر العصور** – قراءة أنثروبولوجية، ط١، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٠.

٢٥ - ضيف الله، سيد إسماعيل، **آليات السرد بين الشفاهية والكتابية**، ط١، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٨.

٢٦ - ضيف، شوقي، **الفن ومذاهبه في النثر العربي**، ط٥، دار المعارف، القاهرة، د.ت.

٢٧ - عباس، إحسان، **تاريخ النقد الأدبي عند العرب**، دار الشروق، ١٩٩٣، عمان.

٢٨ - عصفور، جابر، **غواية التراث**، كتاب العربي، ط١، منشورات مجلة العربي، الكويت، ٢٠٠٥.

٢٩ - العطار، جمال فؤاد، **آراء الجاحظ في مناقب الأمم ومثالبها**، رسالة ماجستير مقدمة إلى الدائرة العربية في الجامعة الأمريكية في بيروت، كانون الثاني ١٩٨٩.

٣٠ - علي، جواد، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ط٢، ساعدت جامعة بغداد على نشره، ١٩٩٣.

٣١ - ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم، **أدب الكاتب**، تحقيق محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٢ - ابن المدبر، إبراهيم، **الرسالة العذراء**، تحقيق زكي مبارك، ط٢، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣١.

٣٣ - المسدي، عبد السلام، **قراءات مع الشابي والمتنبي والجاحظ وابن خلدون**، ط٤، دار سعاد الصباح، القاهرة - الكويت، ١٩٩٣.

٣٤ - مشبال، محمد، **البلاغة والسرد - جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد المالك السعدي، ط١، تطوان/المغرب، ٢٠١٠.

٣٥ - ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، د.ت، مادة حصر.

٣٦ - ابن منقذ، أسامة، كتاب العصا، في: **نصوص عربية لم تنشر من قبل**، تحقيق هارتوج ديرنبورغ HARTWIG DERENBOURG ، باريس، ١٨٩٣.

٣٧ - ناصف، مصطفى، **محاورات مع النثر العربي**، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٢١٨، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٧.

٣٨ - نجم، وديعة طه، **الجاحظ والنقد الأدبي**، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الرسالة التاسعة والخمسون، ١٩٨٨-١٩٨٩.

٣٩ - هافلوك، إرك، المعادلة الشفاهية - الكتابية صيغة للعقل الحديث، في: **الكتابية والشفاهية**، تحرير ديفيد ر.أرلسون، ونانسي تورانس، ط١، القاهرة، ترجمة صبري محمد حسن، مراجعة وتقديم حسن البنا عز الدين، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠.

Arabs' Consciousness of Orality and Written Culture: Readings in the al-Jaheth's Writings

Abstract

The present research discusses the issue of "orality" versus "writing", a key issue in investigating literature and culture – especially in connection with cultures which have experienced a radical transformation from orality to writing. The research focuses on al-Jaheth's (Abu "Uthman" Amr bin Bahr, d. 255 A.H.) handling of orality and the written culture, along with the various issues that pertain to these two cultures, as may be noticed in several writings: Al-Bayan wa al-Tabyeen, al-Hayawan, and Letters, to mention just three.

Al-Jaheth's "oral" affiliation may be vividly witnessed in chapters where he handles oration, for instance, here is revealed his awareness of the rules of oral performance in its different manifestations: sound/rhythm, structural and semantic aspects. He even tackles complementary and fine tools that enhance oral effectiveness: gestures, signs and nods; and instruments like sticks, bows and turbans. All such supplementary tools and instruments are related to the origins, components and the impact of orality. Al-Jaheth takes up quite a few concepts that pertain to orality and its issues – he devotes whole sections to the tongue and the various issues related to it; he takes up the subject of granting speech a higher rank than silence: these and other similar issues discussed by Al-Jaheth are indeed worthy of the attention of modern researchers – they will find rich material in his writings for an investigation of the orality-writing duality.

Al-Jaheth paid much attention to orality and its problems. He devoted whole chapters to public speakers who were rendered speechless in the middle of their speech. He took up issues of faltering, dumbfounded speakers and all aspects of aphasias: here one finds a discussion of the problems of orality, an investigation of its rules and the circumstances under which the oral texts are produced – contrasting this with writing and the written text. Likewise, al-Jaheth sheds light on the issues of writing and books: issues like orthography and methods of authorship; editing and proofreading. Besides, he stresses the beneficiary effects of the written culture. He contrasts the pen and the tongue in a way that reveals his understanding of both types of culture and their ways, the interrelations between them, their relative part in actual use, and the distinctive features of each type. All these last points are pointed out in detail and discussed in the present research.

The Author

Dr. Mohammad Obaidallah

- Ph.D. in Arabic language and literature, from the Jordan University, in 1998.
- An Associate Professor at the Department of Arabic Language and Literature, Philadelphia University, Jordan.
- Currently, Dean of the Faculty of Arts, Philadelphia University.

Publications

A. Books:

- The Bow and the Longing: The Short Story in the New Horizon Magazine of Jerusalem. Ministry of Culture. Ramallah, 2000.
- The Short Story in Palestine and Jordan; in the Series "Book of the Month". No. 23. Ministry of Culture. Amman, 2002.
- Palestine in the Jordanian Short Story. Dar Azminah, in Collaboration with the High National Commission, Amman: Capital of Arabic Culture, 2002.
- The Article as Art: Theoretical Elements, Applications, and Samples; in Collaboration with Prof. Saleh Abu Isba', Majdalawi Publishers. Amman, 2002.
- Rhetoric of Discourse: Readings in the Jordanian Short Story. Jordanian Ministry of Culture. Amman, 2006.
- Structure of the Novella: The Novella in Jordan and Palestine. Dar Azminah for Publication and Distribution. Amman, 2006.
- The Aesthetics of the Short Story: A Reading of Ilyas Farkouh Experience. Dar Azminah. Amman, 2009.
- Features of the Literary Scene in Palestine and Jordan 1050-2000. Chapter on the short story. Shoman Establishment and the Arabic Establishment for Study and Publication. 2009.
- Creative Work
- Stabbed with Absence: Poetry. Dar Aram. Amman, 1993.
- Mute Clouds: Poetry. Dar Majdalawi. Amman, 2005.

B. Articles:

- "Umru'u al-Qays in Modern Literature: Umru'u al-Qays bnu Hijr, a Play by Muhammad Hassan Ala'a al-Deen", *Journal of Literature,* Constantine University, Faculty of Literature and Languages, No. 6, 1424 A.H., 2003 C.E.
- "Ihsan Abbas's Method in Criticizing Poetic Heritage", *Philadelphia Papers,* Philadelphia University, Amman, 2005.
- "Woman in Pre-Islam Arabic Heritage", *the Journal of Philology,* Faculty of Languages. Ain Shams University, Cairo. No. 2, XLIV. June, 2005.
- "Ancient Arabic Narration: Periphery to Center", *the Arabic Journal of Humanities,* Council of Scientific Publication. Kuwait University.No 98, 2007.
- "Changes in Discourse in the Algerian Novel". *the Journal of Semiotic Researches,* Center for Scientific and Technical Research for Developing the Arabic Language. Ministry of Higher Education and Scientific Research. Algiers, No. 3-4, December 2007.
- "The Role of Language in the Distinction of a Discourse Text". *the Journal of Philology,* Faculty of Languages, Ain Shams University, Cairo. No. 49/January, 2008.
- "Aspects of Narration Manipulations in the Arabic Narrative Heritage". *the Journal of the Faculty of Literature,* Cairo University. Issue of July, 2010.
- "The Mythical Approach in Pre-Islamic Poetry: Dr. Nusrat Abdul-Rahman's Experience". *the Journal of al-Basa'er,* Petra University. Jordan, 2010.

Monogragh 399

Arabs' Consciousness of Orality and Written Culture:

Readings in the al-Jaheth's Writings

Dr. Mohammad Obaidallah
Faculty of Arts
Philadelphia University
Jordan